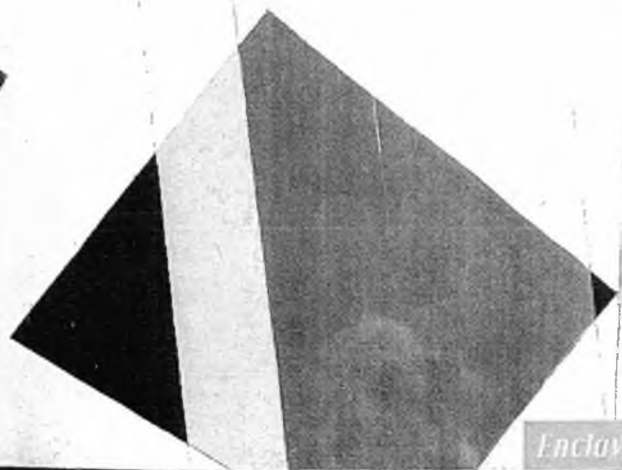
¿Qué ocurre con las orientaciones políticas liberales cuando se quiebra la fe en el progreso, cuando tanto el individuo como el Estado pierden consistencia, cuando el deseo parece anhelar tanto el castigo como la libertad, cuando cualquier convicción política se revela contingente y subjetiva?

La política fuera de la historia se interroga sobre cómo podemos movernos en el paisaje político contemporáneo una vez que los referentes de la modernidad han desaparecido. Wendy Brown diagnostica un abanico de tendencias políticas -desde la arbitrariedad moralista a las desoladoras políticas de bajo nivel, desde la dificultad en formular alternativas políticas a los reproches a la teoría en la vida intelectual- como consecuencias de esta desorientación.

La política fuera de la historia también aporta una tesis provocadora que invita a un nuevo enfoque: abandonar la idea de que la historia tiene un objetivo, asumirla como una forma de iluminar las brechas en el presente, por ejemplo, identificando los efectos inquietantes y permanentes de las injusticias pasadas no resueltas. Brown apuesta también por una relación revitalizadora entre la vida intelectual y la política, que cultive la autonomía de cada una a la vez que promueva su potencial de interlocución. Valiéndose de las lecturas de una serie de pensadores -Freud, Marx, Nietzsche, Spinoza, Benjamin, Derrida- este libro se dirige a quienes consideren confusas las trayectorias de las democracias liberales contemporáneas y quieran volver a plantear posibilidades democráticas en nuestro tiempo.

LA POLÍTICA FUERA DE LA HISTORIA



WENDY BROWN

LA POLÍTICA FUERA DE LA HISTORIA

Prólogo de Marina Garcés

Traducción de Giuseppe Maio



Enclave de libros

ISBN: 978-84-942708-1-9
Depósito Legal: M-22906-2014

Título original: *Politics out of history*

Título: *La política fuera de la historia*
Primera edición: Septiembre 2014

Autor: Wendy Brown
Traducción al castellano: Giuseppe Maio
Revisión: Mario Domínguez Sánchez-Pinilla
Imagen de cubierta: *Proun 30*, El Lissitsky
Diseño de cubierta: Lucas Vázquez de la Rubia
Maquetación: Julio Monteverde
Corrección: Gabriela Torregrosa

La autora y los editores desean agradecer a la UC Berkeley la ayuda Class of 1936 First Chair para la publicación española del presente trabajo.

Enclave de Libros
C/ Relatores, 16
28012 Madrid
http://www.enclavedelibros.blogspot.com
enclavedelibros@hotmail.com

ÍNDICE

ACTIVAR EL PENSAMIENTO

Para poder pensar, hay que activar el pensamiento. Esto es algo que los viejos filósofos, los más antiguos, ya sabían y practicaban a conciencia, pero que bajo la dictadura del procedimentalismo académico, tecnocrático y mediático actual parece haber sido olvidado. Pensar no es ejecutar bien un determinado procedimiento, ni aplicar adecuadamente unos formalismos sino ir al encuentro de unos problemas para los que no disponemos previamente de fórmulas. Son los problemas mismos los que activan los elementos, los materiales, los afectos, los conceptos y las historias desde donde podremos pensarlos, elaborarlos y atravesarlos. Pero si no hay problema, si no hay interrupción del sentido común y de su abanico de posibilidades, el pensamiento no se activa. No hay pensamiento.

Yo diría que esto es lo que los escritos de Wendy Brown hacen, y no sólo dicen, todo el tiempo: ir al encuentro de problemas inacabados, de rupturas e interrupciones formales y narrativas que necesitan ser pensadas sin reproducir esquemas disponibles. Para ello hace falta humildad, ya que hay que acercarse a lo que no se sabe sin pretender sacarse soluciones de la chistera; y hace falta valentía, puesto que hay que renunciar al reconocimiento fácil, a los dogmas establecidos y a las etiquetas académicas y políticas más rentables.

Wendy Brown parte de una doble crisis: la crisis del pensamiento crítico y de la teoría revolucionaria. Lejos de retomar las narraciones que marcaron el tono filosófico y político de finales del siglo xx

y que sometieron casi todo lo pensable a la condena del *fin* (fin de la política, fin de la historia, fin del pensamiento crítico, etc.), Wendy Brown se sitúa en la potencia de lo inacabado. ¿Qué hay en las experiencias del pensamiento de Nietzsche, Foucault, Marx, Freud, Benjamin, Derrida o tantos otros que pueda servirnos para pensarnos políticamente hoy? Los escritos de Wendy Brown se mueven, a partir de esta pregunta, al ritmo y al paso de una exploradora. Lejos de asumir el rol de juez, tantas veces invocado por el pensamiento crítico, Brown nos lleva de un texto a otro de la mano de sus preguntas. Creo que pocas veces he leído unos ensayos tan cargados de preguntas. Al principio resulta inquietante. Incluso impúdico. La autora de estos ensayos no tiene ningún reparo en compartir las preguntas que movilizan su pensamiento y su escritura y, lo que es más, no tiene ningún pudor en dejar sin respuesta clara muchas de ellas. De nuevo: activar el pensamiento es adentrarse en la sombra de lo que ya ha sido pensado, no es dar con ideas claras y distintas sino palpar lo invisible de la claridad y la distinción.

Esta manera de avanzar tiene una virtud filosófica y política importante, que es la de conseguir alejarse de las dos principales trampas de la actual crisis del pensamiento crítico: por un lado, la trampa de la nostalgia o melancolía de la izquierda prisionera de su propia historia, esquemas y narraciones. Por otro lado, la trampa de la reacción, del pensamiento y de las posiciones reaccionarias que alimentan tanto a los distintos fenómenos de la nueva derecha como al apoliticismo cínico. Brown pide una tregua para poder pensar, para activar el pensamiento y para activar la historia, detenida entre la melancolía y la reacción.

Para ello, hace un doble movimiento que me ha llamado la atención. En primer lugar, un severo ataque al moralismo que se ha adueñado de muchas de las posiciones pretendidamente críticas que se nos ofrecen actualmente. En segundo lugar, la defensa de la distancia entre teoría y política, aunque no su separación. El ataque al moralismo ocupa el segundo capítulo del libro, justo después de

la introducción. No creo que sea casualidad, puesto que es un paso necesario para situar desde dónde podemos activar un pensamiento político hoy. El actual *impasse* de lo político, dominado por las sensaciones de impotencia y de desorientación, tiene como correlato la reacción moralista como cierre dogmático que se pone al margen de la realidad, del pensamiento situado y del análisis materialista. Ya sea desde principios invocados como nuevos fetiches (democracia, tolerancia, etc), ya sea desde la actitud defensiva de la censura ejercida desde lo políticamente correcto, el pensamiento crítico se instala en un lugar de seguridad cada vez más autorreferencial y, a pesar suyo, más impotente. El mundo académico es buena prueba de ello, y Wendy Brown no tiene miedo de acometer una dura crítica a su entorno más cercano, no sólo la academia en general sino el mundo, más cercano y sensible, de los estudios feministas. Si nosotras mismas creamos categorías y realidades académicas que nos aprisionan, que en vez de moverse con los problemas cambiantes de cada tiempo, lo que hacen es construir nuevas catedrales de lo políticamente correcto con sus nuevas autoridades y sus nuevas verdades incuestionables, ¿qué esperamos de la práctica del pensamiento y de la fuerza de la teoría? La distancia entre los principios y las fuerzas, entre los principios que invocamos para actuar y las fuerzas con las que contamos, es algo que aprendí leyendo una «Nota sobre Maquiavelo» de Merleau-Ponty. Su argumento es cristalino: en el mundo moderno todos invocamos los mismos principios para intervenir políticamente (la justicia, la democracia, la libertad...). Lo que nos separa y diferencia son los hombres y mujeres concretos con quien contamos para hacerlo. Nada más peligroso que un principio que sólo remite a sí mismo: «¿Qué es una bondad que se quiere bondad? Una manera suave de ignorar a los demás y, en el fondo, de ignorarlos».* En el hilo de estas reflexiones, Wendy Brown da en el clavo porque señala el nudo de miedo y de afán de

* Merleau-Ponty, M.: «Note sur Maquiavel», en Signes, Gallimard, 1960, p.353

poder que atenaza a la propia teoría crítica. Activar el pensamiento empieza, necesariamente, por cortar este primer nudo. Desde ahí, la tensión siempre abierta entre la moralidad y la política se expone a lo que está por pensar: a los problemas no resueltos y no a los temas de relevancia, a las alianzas y no a las identidades, a los conceptos vivos y no a las categorías cerradas.

Lo que se plantea en este punto es el problema mismo de la teoría y de su fuerza política. Frente a la tentación de indiferenciar teoría y práctica, Wendy Brown opta por mantener el pulso de su distancia necesaria, lo que no quiere decir su separación. Invocando precisamente la difícil posición de Merleau-Ponty frente al compromiso sartreano, Brown alerta acerca de la «trampa del acontecimiento», de la respuesta inmediata y condicionada por la actualidad y sus juegos de posiciones, y sostiene la necesidad de una tensión dinámica entre la vida intelectual y la vida política. De esta tensión, que implica cierta distancia ella depende la posibilidad de la interlocución e, incluso, de una «interlocución agonística». La relación entre teoría y práctica es el problema nunca resuelto: no sólo por parte del marxismo, que hizo de él una elaboración muy precisa, sino en toda la tradición filosófica occidental. Desde que la actitud teórica se separa y se da a sí misma sus propias condiciones, debe justificar cada vez y en cada situación su relación con la práctica, ya sea en el terreno de la ética, de la política o de la técnica. Igual que la moral deriva en moralismo, la teoría también tiende a derivar en teoricismo. La lógica es la misma y los efectos también: miedo, impotencia, ambición de poder. ¿Cómo combatir el teoricismo sin condenar, con ello, toda relación con las virtudes de la teoría? ¿Cómo combatir la tentación del teoricismo sin caer en la tentación contraria, que es la del activismo antiteórico?

Hace poco, en unas mesas de debate organizadas por un movimiento político en Barcelona, me encontré en una situación que no esperaba: tras una charla filosófica y antropológica sobre la repolitización del espacio público, parte del público protestó porque se

habían sentido «en el lugar equivocado», «en dificultad para comprender», «sin dirección política» y, finalmente, el más atrevido y más violento lanzó una invectiva que, por su tono, me estremeció: «¡menos filosofía y más acción!». Los que estábamos en la mesa contestamos con los argumentos que creíamos asumidos ya por mucha gente: la continuidad entre teoría y práctica, el carácter práctico y performativo del pensar y del decir y, finalmente, la igualdad de las inteligencias como premisa fundamental de la transformación social. El público quedó partido en dos, a un lado aquellos que se reafirmaban en su posición antiteórica como condición para una práctica política popular y al otro lado aquellos que se habían sentido interpelados, incomodados, exigidos y, desde ahí, agradecidos por la exigencia de empezar a pensarnos de otra manera a la hora intervenir políticamente. Ante la dualidad teoría/práctica, creo que Wendy Brown plantea bien la relación entre una cosa y otra: no están separadas pero no son lo mismo. Y para que la teoría dé todo lo que puede dar de sí, no hay que plegarla a las exigencias de la inmediatez, de las soluciones o de la toma de decisiones. Esto implica, desarrollando su argumento, ir abriendo las formas de institucionalidad del conocimiento, por un lado (la academia y otras), y las formas de organización políticas, por otro, mediante la articulación de tiempos y de espacios en los que esta imbricación no confundida de teoría y de práctica política puedan encontrarse sin dominarse ni anularse la una a la otra. Estoy convencida de que es uno de los desafíos más importantes que los que desarrollamos nuestra práctica, teórica y política, en ambos lados, debemos acometer y hacer posible.

Desde ahí la filosofía toma un nuevo papel en el desarrollo de la actual vida social, política y cultural. Así, por lo menos, parece dar testimonio de ello el presente libro de Wendy Brown. Igual que los otros finales con los que la postmodernidad parecía haber dado muerte a la modernidad (fin de lo político, de la historia, de la crítica, etc), también la filosofía había tenido que afrontar su propia

muerte. Convertida en «hazme reír» de algunos, en muleta de otros o en producto sofisticado de unos pocos, hoy la filosofía vuelve a escena. Necesaria, como siempre, y con ganas de volver a tomar la palabra sin grandilocuencias, sin pretensiones, sin voluntad de poder, sino con el paso firme de haber andado muchos años bajo tierra, escondida en la sombra de otros discursos (arte, ciencias sociales, etc). El fin de las grandes narraciones, tal como diagnosticó Lyotard el fin de la modernidad, no es el fin de la filosofía. La filosofía no es narración. Es elaboración conceptual de lo problemático de la existencia, y ni los problemas ni los conceptos se han agotado. Todo lo contrario. Wendy Brown se atreve a seguir pensando allí donde las narraciones ya no nos dan cobijo, allí donde el sentido falla, allí donde la causalidad pierde su automatismo. Allí es donde se activa el pensamiento para activar la historia y transformar la sociedad. No se trata de recuperar el horizonte, ni utópico ni de ningún otro tipo, tampoco se trata de mantenerse en la actitud deconstructiva y acomplejadamente crítica de no poder hablar de nada sin caer de nuevo en las trampas del poder. Hemos perdido el miedo, como dicen desde 2011 las plazas de muchas partes del mundo. También hemos perdido el miedo de pensar, de volver a decir y hacer nuestras vidas pensándolas juntas.

Marina Garcés

LA POLÍTICA FUERA
DE LA HISTORIA

A Judy, por su valor e inteligencia para soltar el lastre
que el pasado representa para el futuro; y a Isaac, mi guía,
que aprendió tan joven el placer de triunfar sobre el miedo.

1. INTRODUCCIÓN
LA POLÍTICA FUERA DE LA HISTORIA

¿Qué otra cosa, aparte de la anarquía o la caída libre, puede esperarse de la desestabilización de las narraciones políticas o culturales que constituyen nuestro mundo? Cuando las premisas fundamentales de un orden dado comienzan a erosionarse, o simplemente empiezan a ser cuestionadas, ¿qué formaciones políticas emergen —y qué ansiedades, tensiones u obstáculos traen consigo? Los estudios presentados en este volumen examinan las prácticas político-teóricas propias de una era de profunda desorientación política, y exploran el modo en que navegamos a través de las desvencijadas narraciones de la modernidad y el liberalismo en nuestros días. Parten del supuesto de que si bien, a lo largo de las últimas décadas, ciertas narraciones colectivas cruciales de la modernidad han sido alteradas o debilitadas, llegando a revelarse incapaces de presentarse, aun en su forma fragmentaria, como legítimas o legitimadoras, al mismo tiempo seguimos viviendo a través de esas mismas narraciones.

No pretendo sostener que ya hayamos dejado atrás las narraciones constitutivas de la modernidad o que estas hayan sido sustituidas por otras. Al contrario, al asumir ciertas características esenciales de los regímenes modernos, en crisis pero persistentes, trato de exponer cómo esta existencia problemática tiene enormes implicaciones para las prácticas de justicia política contemporáneas. Así,

por ejemplo, aunque muchos han perdido la confianza en una historiografía ligada a la noción de progreso o a cualquier otro tipo de finalidad, no se ha acuñado ningún sustituto político que permita la progresiva comprensión del lugar de donde venimos y de la dirección en que nos movemos. Asimismo, si bien los fundamentos epistemológicos y ontológicos naturalistas de la soberanía y del derecho modernos han sufrido una profunda erosión, no los hemos remplazado en su papel de fuentes de acción política y de espacios para la reivindicación de la justicia. Tanto la convicción personal como la verdad política han perdido su carácter de puntos de referencia en el plano epistemológico, pero no nos hemos librado de ellos en cuanto motores de implicación política o fidelidad colectiva. Hemos dejado de creer en muchas de las premisas constitutivas que alimentan los conceptos modernos de persona, de estado y constitución, pero seguimos operando políticamente como si estas premisas continuaran funcionando, y como si las narraciones político-culturales que en ellas se fundamentan siguiesen intactas. Nuestro apego a estos preceptos modernos fundamentales —progreso, derecho, soberanía, libre albedrío, verdad moral, razón— parece asemejarse a la estructura epistemológica del fetiche descrita por Freud: « Lo sé bien, pero...».[1] ¿Y qué ocurre cuando las creencias que mantienen unido un orden político se convierten en fetiches?

De cada una de las narraciones que hoy en día se han vuelto inestables, y que trataré más en profundidad más adelante, emergen significantes políticos clave que se corresponden con los términos concretos que vertebran los capítulos de este libro: moralidad (entendida como base de valores y criterios políticos), deseo (en cuanto a su potencial emancipador), poder (con referencia a su organización y funcionamiento), convicción (como base del conocimiento y de la acción política) y progreso (como fundamento del futuro político). Mi propósito no es simplemente rechazar o sustituir estos términos, sino más bien desarrollar una comprensión crítica de su función conectiva dentro de una determinada narración

política y epistemológica, comprender cómo esta función se ha visto entorpecida desde el momento en que la narración misma empieza a fallar y a fragmentarse, y dilucidar qué tipo de formaciones políticas perturbadoras resultan de dicha interrupción.

Con todo, esta no es solo una tarea retrospectiva y crítica: los estudios propuestos toman también en consideración qué posibilidades políticas e intelectuales podrían generarse de nuestra situación actual. Cuando una narración política o cultural en fase de disolución se revela insustituible, el pánico desencadena inevitablemente intentos desesperados, frecuentemente reaccionarios, de aferrarse a algo. Cuando la percepción de esta irremplazabilidad se vincula a una narración o a una formación que se entiende como irremediablemente perdida, la melancolía se abre paso. Estos análisis, por tanto, buscan atenuar las respuestas reaccionarias y melancólicas considerando las alternativas posibles. Mi estudio se interroga así sobre la manera en que es posible concebir y cartografiar el poder en términos distintos de los de la lógica; desarrollar una conciencia política e histórica en términos diferentes de los del progreso; articular nuestras apuestas políticas fuera de concepciones teleológicas y de nociones naturalizadas del deseo, afirmando de este modo un juicio político en términos ajenos al moralismo y la convicción.[2] Evidentemente, estas propuestas no llegan a ser sustitutos estables o exhaustivos de sus predecesoras, pero señalan orientaciones parciales y provisionales para habitar de manera distinta el mundo político, trazando otro tipo de conciencia y de objetivos sobre él. Además, no nacen únicamente de la voluntad de poner remedio a la incoherencia, sino de la comprensión de la necesidad de una tregua en la profunda desesperación que caracteriza la vida tardomoderna, una desesperación surgida de la incapacidad misma de comprender nuestra condición y tejer nuestro futuro.

Dos efectos en apariencia opuestos acompañan la emancipación de la historia (y del presente) de la narración del progreso y la erradicación de los principios y las verdades políticas de bases

epistemológicas y ontológicas sólidas. Por un lado, existe sin duda una oleada de inseguridad, ansiedad y desesperación que invade un territorio político hasta ahora mantenido a salvo por los diques del fundacionalismo y la metafísica. Por otro lado, de la ruptura de esta historiografía sin grietas fundamentada en principios establecidos, emergen nuevas posibilidades políticas y epistemológicas. Mientras el pasado se hace cada vez más difícilmente reductible a un significado único, y el presente se ve obligado a andar a tientas en medio de *tanta* historia y *tantas* historias, la historia misma se vuelve por igual más importante y menos determinista que nunca. Así, incluso si ahora el futuro puede aparecer más incierto, menos previsible y quizá también menos prometedor de lo que el modernismo dejaban prever, estas mismas características sugieren una porosidad en el presente y un potencial inexplorado que podrían conducir a escenarios futuros situados fuera de las líneas trazadas desde los presupuestos modernistas. Este libro vive en el interior de tales paradojas, se mide con la ansiedad suscitada por lo que hemos perdido y busca reactivar las posibilidades que esas pérdidas pueden liberar en nuestra imaginación.

Las narraciones constitutivas de la modernidad son innumerables, complejas y varían significativamente según el tiempo y el lugar. Y aquellas que más directamente sostienen las doctrinas y las prácticas del liberalismo no iban a ser una excepción. Se puede, no obstante, señalar a grandes rasgos algunas narraciones fundamentales tanto para la modernidad como para el liberalismo, sobre las cuales se han basado no solo sus elementos constitutivos sino también su temporalidad.

HISTORIA IDEOLÓGICA Y PROGRESIVA

La convicción de que la historia tiene un porqué, un propósito y una dirección es fundamental para la modernidad. Esta convicción

tiene una dimensión temporal: se cree que la modernidad emerge por sí misma de un tiempo primitivo, religioso, ligado a las castas y los parentescos, no igualitario y no emancipado, sangriento, un tiempo oscuro y sin Estado. Y posee su correspondiente dimensión geográfica y demográfica: se da por supuesto que Europa se sitúa en el centro de esta aparición, mientras que las otras partes del globo irían (en diferentes grados) a remolque. La modernidad resulta incomprensible sin estas dos dimensiones, al igual que el liberalismo, la formación política por excelencia capaz de convertir estas dos dimensiones en verdades políticas fundacionales.

Pero la modernidad no está únicamente basada en la noción de una ascensión *desde* tiempos y lugares más sombríos; también está estructurada *en su interior* a través de la idea de un progreso ilimitado. El precepto fundamental de la Ilustración —la tesis sobre el continuo progreso de la humanidad, aunque con paso irregular y ambivalente, hacia una mayor libertad, igualdad, prosperidad, racionalidad o paz— ha sido formulado explícitamente a lo largo de los siglos XVIII y XIX bajo diferentes formas. Para Hegel el mundo se volvía cada vez más racional; para Kant, más pacífico; para Paine, más conforme a los principios del derecho natural; para Tocqueville, más igualitario; según Mill, más libre y razonable; y según Marx, quizá, todas estas cosas a la vez.[3] Hoy en día, por el contrario, es poco frecuente que un pensador, un líder político o un simple ciudadano invoque abiertamente su fe en el progreso. En el mundo euro-atlántico, los intelectuales, tanto de derechas como de izquierdas, proclaman «el fin de la historia» o en todo caso una era de *posthistoire.* Incluso en América, donde tanta retórica política contemporánea se regocija del progreso tecnológico y la creciente riqueza del país, también se hace reiteradamente referencia a un terreno —económico, moral y social— irremediablemente perdido, quedándose en la celebración de una antigua Edad de Oro. Los discursos sobre los «valores familiares», utilizados por todos los partidos políticos, evocan un pasado imaginario lleno de

familias felices, decentes y sanas, libres de la corrupción de la cultura popular, del egoísmo libidinoso, de los hijos ilegítimos y de las madres trabajadoras. De modo parecido, los partidarios del Estado social tratan las crecientes disparidades económicas en América y el eclipse de los compromisos estatales asumidos hace ya cincuenta años para remediar la pobreza, como si se tratara del abandono de principios antaño considerados intocables, del verdadero sello del progreso. Incluso el iconoclasta crítico de izquierdas Gore Vidal coloca la «edad de oro» americana entre 1945 y 1950 (más o menos el mismo periodo que Bob Dole considera como el último en que el país habría estado unido por un rico tejido moral).[4] Vidal sostiene que en esta media década de la posguerra la vida intelectual y las artes prosperaron y florecieron, la economía vivió un boom y la promesa de un gobierno justo y próspero pareció realizada. Luego vinieron la guerra de Corea, el estado de seguridad nacional de Harry Truman y la consiguiente deuda pública, el macartismo y la decadencia general del sueño americano, una decadencia en cuya trayectoria todavía se desenvuelven nuestras vidas.[5]

Lo que hace de la narración histórico-mitológica de Vidal un referente para nuestros tiempos es la idea de la corrupción y del declive de un sistema de gobierno en otro tiempo grandioso. Obviamente, el tema no es nuevo: enmarcó la narración de las guerras del Peloponeso de Tucídides, así como la de la caída de la antigua Roma y el declive de la Florencia republicana del *Quattrocento* transmitido por Maquiavelo. En todo caso, esta narración premoderna del movimiento de la historia, teorizado explícitamente como cíclico por Aristóteles y Vico, ha abierto en la modernidad el camino a una narración exclusivamente *progresiva*, una narración que prometía la mejora continua de la condición humana. La misma modernidad presupone la ruptura imaginaria de las cadenas medievales impuestas a la felicidad individual y al saber, a la libertad y a la riqueza nacional. Solo los pensadores críticos de la modernidad (que también son los críticos del liberalismo) —es decir Burke,

Rousseau, Nietzsche— cuestionaron o desafiaron este movimiento hacia delante. El hecho de que intelectuales y políticos miren hoy atrás en busca de tiempos mejores sugiere que la confianza en el progreso, junto con las reivindicaciones y las esperanzas que de tal creencia se derivan, está fuertemente desacreditada.

Las democracias liberales no son las únicas que parecen haber perdido el hilo del progreso en la historia. En los estados postcomunistas, el «triunfo del liberalismo», proclamado por los autodenominados expertos occidentales en 1989, tuvo una vida corta. En un periodo de dieciocho meses, los intensos conflictos civiles y constitucionales revelaron que lo que se estaba desarrollando no podía definirse propiamente ni como *liberalismo* ni como *triunfo*. Quedó claro que una simple reanudación de la narración modernizadora, temporalmente interrumpida por el fascismo, por la balcanización de la segunda posguerra y por cuarenta y tres años de comunismo de Estado, no iba a ocurrir tan fácilmente. Este colapso de las expectativas no fue el resultado únicamente de las guerras en la antigua Yugoslavia y en Chechenia, ni del ascenso en toda Europa, a partir de 1989, del racismo, de los conflictos étnicos y el antisemitismo. Más bien fue consecuencia de la imposibilidad obvia de los Estados poscomunistas para alcanzar el nivel de riqueza de las naciones del Primer Mundo; de la existencia de organizaciones profundamente corruptas en el plano político como la mafia rusa; de las consecuencias devastadoras que el desmantelamiento de las instituciones del Estado social y de los empleos garantizados, característicos del periodo comunista, tuvieron para la mayoría de la población (sobre todo para las mujeres) y, finalmente, de la incapacidad de los procesos de «liberalización» y de «democratización» para poner remedio a todo esto.

El proceso actual de puesta en cuestión de la narración modernista del progreso llevada a cabo por una parte de los intelectuales, así como las dudas experimentadas por los políticos y gran parte del público, emerge por igual desde diferentes puntos del espectro

político. Mientras que algunos consideran que al haber triunfado el liberalismo en todo el globo la larga marcha de la historia habría llegado a su punto final, otros consideran en cambio que esta marcha siempre ha sido una ficción; y otros aún reiteran que algo llamado «post-modernismo» habría anunciado el fin del progreso, la totalidad y la coherencia, a pesar de que la historia haya podido tener desarrollos progresivos hasta este punto.[6] La tensión que se produce entre estas visiones plantea un problema respecto a la naturaleza de la relación entre la erosión de la narración del progreso que tiene lugar en la vida y la que acontece en el pensamiento. Por supuesto, esta relación no es directamente causal, en una u otra dirección, pero tampoco es del todo contingente. Al menos queda claro que los cambios recientes en el carácter de la historia mundial —incluido aquellos acaecidos bajo lo que entendemos como globalización, es decir, la aparición de importantes actores nacionales e internacionales no estatales, el fin del orden internacional bipolar y el ambiguo desarrollo de formaciones políticas basadas en la identidad— han conmovido la conciencia histórica popular e intelectual. Incluso se podría decir que los principales instigadores de los cambios intelectuales y políticos respecto a la idea de progreso son fenómenos históricos concretos que tienen que ver, entre otras cosas, con el carácter propio del capitalismo y del liberalismo contemporáneos. Estudios recientes en el terreno de la economía política sugieren que el capitalismo del último cuarto del siglo XX, aunque muestre cierta continuidad con las formas anteriores (por ejemplo, el afán de lucro y la incesante producción de nuevas mercancías y cambios sociales), habría tomado un camino cualitativamente diferente. El paso de un capitalismo «organizado» a uno «desorganizado» supone una descentralización y una dispersión del capital más que una concentración nacional de la producción; una pérdida de la importancia de los carteles, de los sindicatos y la negociación colectiva; la creciente separación entre bancos e industria; el declive, en términos absolutos y relativos, de la dimensión

de la clase obrera (entendida como el conjunto de los trabajadores manuales en las manufacturas y en la industria); la reducción de las dimensiones medias de las instalaciones industriales; la menor importancia de los poseedores individuales de riqueza y el declive de las ciudades industriales y de la riqueza producida por la industria.[7] Ninguno de estos fenómenos sugiere que el predominio del capitalismo esté menguando; por el contrario, el fenómeno generalmente definido como «globalización» marca la difusión de las relaciones sociales capitalistas a nivel mundial y la penetración del capital casi en cualquier rincón de cualquier cultura. La constante concentración geográfica y demográfica de riqueza, capital, finanzas y producción, que ha caracterizado el capitalismo de los dos últimos siglos parece haber dejado paso a formaciones más fragmentadas, dispersas, intricadas, transitorias e incluso, de algún modo, efímeras. Así, la condición más importante planteada por Marx de cara al desarrollo de aquella contradicción que finalmente acabaría con el capitalismo —relaciones de producción que «simplificarían los antagonismos de clase... [de modo que] la sociedad entera se escindiría cada vez más en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases contrapuestas una con otra»[8]— ahora parece tan remota empíricamente como insólita metafísicamente.

El liberalismo ha sufrido una transformación paralela: en el orden político, ha pasado de un marco en que los derechos universales del hombre eran la indiscutible premisa de la justicia y del cambio social, a un orden en que tanto la condición del universalismo como la relación entre derechos y libertades han sido ampliamente puestos en entredicho. La destrucción de la idea de progreso que el liberalismo lleva a cabo a través de la puesta en cuestión de la condición universal está inmersa en el cuestionamiento más general (cuando no directamente el rechazo) de las formulaciones asimilacionistas e integracionistas del cambio social, y en la adopción de reivindicaciones de justicia basadas en la identidad y los nacionalismos locales.[9] Además, las estratificaciones y las exclusiones

percibidas en el interior de los ordenamientos liberales articuladas según las categorías de raza, clase, género y sexualidad no solo ponen en entredicho la emancipación civil y política igualitaria como el criterio primario de la justicia; indican también que la igualdad formal prometida por el liberalismo resulta gravemente comprometida por el carácter de un sujeto hegemónico (blanco, burgués, macho, heterosexual). La comprensión de que el universalismo liberal no solo contiene una historia de exclusión del otro, sino que expresa también un contenido normativo específico —familias heterosexuales y patriarcales, capital y «propiedad para los blancos»—, erosiona la fiabilidad de su narración clásica, centrada en la ampliación progresiva del cauce de libertad e igualdad y de la extensión de los beneficios de la emancipación y de la personalidad abstracta a cuotas cada vez más extensas de la población mundial. Brevemente, el abrupto encuentro que ha tenido lugar a lo largo de las últimas décadas del liberalismo con su afuera y con esos «otros» a través de los cuales se ha constituido ha perturbado tanto sus premisas y promesas universalistas como la narración del progreso emancipador e igualitario sobre el que pivota gran parte de su legitimación.

LA EMERGENCIA DEL SUJETO SOBERANO Y DE LA LIBERTAD BASADA EN LOS DERECHOS.

La ficción moderna del sujeto autónomo, dotado de voluntad, razón y derechos encontró su articulación en las constituciones democráticas liberales y en las instituciones que estas promovieron. El liberalismo presupone individuos y estados soberanos, tanto como unidad de análisis como sujetos de acción. Se considera a los individuos soberanos en la medida en que definen y satisfacen sus necesidades y son responsables de sus actos. De forma parecida, se considera al Estado soberano capaz de gestionar sus asuntos

colectivos internos y de reivindicar sus intereses en el mundo exterior. Estas capacidades son lo que justifica técnicamente al Estado, legitimándolo políticamente dentro de un orden en que se asegura que quien gobierna es «el pueblo».

Tanto el Estado como la soberanía individual requieren de fronteras estables, intereses e identidades claramente identificables, y presuponen un poder generado y dirigido desde el interior de la propia entidad. En la tardomodernidad ninguna de estas condiciones puede ser fácilmente satisfecha, teniendo en cuenta el orden económico globalizado, las migraciones sin precedentes más allá de las fronteras nacionales y las formas relativamente nuevas de poder social que debilitan progresivamente la noción de individuo autónomo y libre como la de súbdito de un Estado. A medida que la economía global se vuelve cada vez más compleja e integrada, tanto el Estado como el individuo sufren una pérdida progresiva de sus intenciones soberanas provocada por fuerzas que escapan a su control y, frecuentemente, también a su comprensión.[10] A finales del siglo XX, frente a una plétora de actores, fuerzas y movimientos económicos transnacionales, la idea de un interés económico nacional y unificado se ha vuelto más bien ridícula, a pesar del hecho (un hecho que complica mucho las cosas) de que las economías nacionales siguen siendo política y económicamente significativas. Además, las migraciones han alcanzado tales proporciones que los extenuantes esfuerzos jurídicos y políticos por distinguir, por ejemplo, los «verdaderos americanos» o los «nativos hawaianos» de los «extranjeros» solo pueden leerse como síntomas de esta desintegración de la soberanía, de esta erosión de las fronteras entre lo interior y lo exterior a un Estado o a un pueblo que se supone cohesionado, unificado y soberano.[11]

La soberanía resulta especialmente perturbada por unas formas de poder social cada vez más intricadas, aunque difusas; se trata del proceso que Foucault identificó en la proliferación de discursos disciplinarios y normativos tan característica de nuestro tiempo.

En medio de la variedad y complejidad de discursos y prácticas institucionales que nos posicionan y conforman, la idea del sujeto soberano que se ha hecho a sí mismo, dotado de voluntad autónoma, poco a poco se desvanece. ¿Cómo es posible mantener la convicción de que somos nosotros quienes proyectamos y perseguimos nuestros fines cuando tan evidentemente somos los efectos de aquellos poderes? ¿De qué modo la figura de un Estado unificado, coherente y agente aparece profundamente comprometida por las fuerzas típicamente militares, de contraespionaje, burocráticas, sociales y de mercado que intentan asaltarlo? ¿De qué manera la idea del Estado queda literalmente desmantelada por la densidad históricamente inigualable y por la relativa autonomía de aquello a lo que frecuentemente se hace referencia como *el* discurso del Estado, es decir, la ley?

Dentro del discurso liberal, la alternativa más común a la confianza puesta en el sujeto soberano es una estructura sistémica en la que el poder operaría según ciertas lógicas y leyes que producen y localizan a los sujetos, ya sean estos individuos o Estados. Existen muchas versiones de esta narración: la teoría marxista, parsonsiana, habermasiana, psicoanalítica, la del equilibrio internacional del poder, etc. Sin embargo, al igual que los modelos soberanos, las formulaciones sistémicas del poder, que presuponen comportamientos conformes a la ley y una totalidad analítica, han sido puestos en tela de juicio desde diversos frentes. Genealogías foucaultianas, antifundacionalismos filosóficos, teorías del capitalismo postfordista y desafíos recientes tanto a la teoría ortodoxa de las relaciones internacionales como al psicoanálisis... Cada una de ellas se opone a la ficción de la totalidad y a las leyes axiomáticas del movimiento en las que se basan tanto los principios como los contenidos particulares de esos sistemas.

Una vez la soberanía ha sido erosionada, ¿es posible que los derechos arraigados en el presupuesto de entidades soberanas —desde la subjetividad a la categoría de Estado— permanezcan intactos?

¿De qué fuente estable y reconocible podrían continuar manando? ¿Qué tipo de fuerza independiente, emancipadora, pueden seguir reivindicando? Desde la Revolución francesa, la libertad prometida por la doctrina liberal ha sido definida en su esencia a través de los derechos y, en consecuencia, la expansión de la cantidad y de la esfera de los derechos ha sido asimilada a la expansión de la libertad. El supuesto valor universal de los derechos en las constituciones liberales ha sido acompañado históricamente de la idea de que un crecimiento cuantitativo de los derechos lleva consigo un crecimiento cuantitativo de igualdad. Al menos tres han sido las condiciones que han trastocado estas ecuaciones. En primer lugar, muchos entendieron la proliferación de los derechos en las democracias liberales durante la segunda mitad del siglo xx, a lo largo de todo el espectro político, no tanto como un desarrollo de la libertad en sí como el crecimiento de una sociedad cada vez más administrada —una sociedad de agencias burocráticas y de recurrencia civil al litigio y al procedimiento judicial. En segundo lugar, la derecha antiestatalista y liberal ha reivindicado recientemente como propio el discurso de la libertad-igual-a-derechos; y lo mismo han hecho aquellos que se han opuesto a la concesión de los «derechos especiales» o protecciones a minorías liberadas. Ambos tipos de reivindicación dificultan extremadamente a los liberales y los políticos de izquierdas el argumento de que los derechos allanan inequívocamente el camino a las libertades y a la igualdad. En tercer lugar, los liberales, cada vez más, entienden un aspecto de los derechos que en un primer momento fue considerado esencialmente por los juristas marxistas, esto es: que el formalismo acontextual de los derechos, aun estando universalmente distribuido, da lugar en las sociedades en que los individuos no están asentados de modo igualitario, a desigualdades *más marcadas*. En ocasiones, estos derechos tienen la facultad tanto de reforzar los poderes existentes como la de redistribuir el poder.[12] Así, en el último cuarto de siglo, se han puesto en tela de juicio no solo las bases ontológicas y epistemológicas de

los derechos, sino también su función concreta de promoción de la libertad y la igualdad.

***

El hecho de que estén trastocadas las narraciones del progreso, de la soberanía, de la libertad y la igualdad aseguradas por los derechos debilita desde dentro las premisas constitutivas del liberalismo. Pero ha habido también una interferencia en el ámbito del «afuera» constitutivo del liberalismo, en los términos externos que lo definen y lo legitiman. Durante la mayor parte del siglo XX la legitimidad liberal no solo ha sido asegurada por diferentes elementos del discurso del contrato social, sino también por la diferenciación frente a los imaginarios opuestos al liberalismo. Este ha construido su identidad en relación a las desigualdades naturalizadas del feudalismo entendido como su pasado, con las represiones intolerables del comunismo de Estado durante el siglo XX, y hasta en relación con el sueño utópico de un orden liberal perfecto proyectado hacia el futuro. En décadas más recientes, en cambio, se han hecho notar de modo cada vez más nítido los residuos del orden feudal en el presente: la soberanía individual (y popular) se revela como una quimera; el Estado contemporáneo aparece cada vez menos autónomo del mercado que había prometido liberar; y, quizá lo más importante, ha sido puesto al desnudo el carácter burgués e implacablemente marcado por raza, género y sexo de la aparente universalidad del Estado y de la cultura cívico-política liberal, atravesada por poderes sociales que no solo producen estratificaciones entre los grupos de sujetos, sino también entre los propios sujetos. Esta puesta en claro vuelve problemática incluso la promesa liberal contenida en la personalidad abstracta, en la medida en que el intento de tratar a los individuos abstrayéndolos de sus atributos sociales frente a los poderes que constituyen la subordinación se revela como fundamentalmente ambiguo e imposible de realizar. De este modo

se enturbia la ruptura radical proclamada por el liberalismo entre sí mismo y el feudalismo, aparentemente alcanzada con la abolición de las estratificaciones ideológicamente naturalizadas entre grupos sociales ideológicamente naturalizados.

El colapso global del comunismo a finales de los años ochenta eliminó otra piedra de toque crucial para la identidad del liberalismo, acabando literalmente con el opuesto respecto al cual la libertad liberal contemporánea podía imaginarse. En poco tiempo, sobre todo durante el último cuarto de siglo, el liberalismo ha perdido sus referentes anticomunistas. Más allá de la represión política abierta transformada en rutina, recientemente han aparecido en nuestros Estados muchos de los aspectos menos defendibles de los Estados comunistas del siglo XX: un crecimiento excesivo de las dimensiones del poder y del radio de acción del Estado; aparatos administrativos desproporcionados unidos a una máquina jurídica laberíntica; sistemas de *welfare* costosos y extensos que casi nunca consiguen satisfacer los compromisos con la población que debería beneficiarse de ellos; economías ineficientes e incontroladas; falta de un sentimiento de soberanía individual; y carencia crónica de casas en las zonas urbanas. No pretendo negar las importantes diferencias entre el mercado y las economías de Estado, o entre el gobierno de un partido único y las democracias constitucionales; pero sí que la rígida *oposición* entre comunismo y liberalismo se ha ido atenuando en los últimos años, y que este hecho no se puede achacar únicamente al reciente colapso de los regímenes comunistas.

¿Qué efecto tienen estas transformaciones en la ubicación global y en la propia noción que el liberalismo tiene de sí mismo desde una perspectiva histórica? ¿Qué ocurre en los modos de organización y en la legitimidad del liberalismo cuando cambian los límites que lo definen, cuando tanto la idea de su pasado y su futuro como la relación con un «otro» exterior sobre los que se constituye cambian al transformarse los puntos de referencia de su identidad y su presente? ¿Qué es entonces la justicia liberal (del siglo XIX) sin

una narración del progreso que la ubique entre un *ancien régime* no igualitario y no emancipado, por un lado, y, por el otro, la promesa cumplida de los derechos universales de la persona y de la libertad e igualdad basadas en los derechos? ¿Qué es la democracia liberal (del siglo xx) sin el comunismo como su oscuro contrario? ¿Qué es el liberalismo fuera de estas historias, fuera de la historia tal y como la conocemos, una historia marcada por esta particular periodización «pasado-presente-futuro» y por la temporalidad propia del progresismo?

Esta situación es demasiado reciente y nuestro conocimiento de ella demasiado nuevo para dar respuestas exhaustivas a estas preguntas. En este sentido, *La política fuera de la historia* trabaja principalmente en modo diagnóstico. Si la legitimidad de la democracia liberal depende de ciertas narraciones y presupuestos fundamentales que incluyen el progreso, los derechos y la soberanía, ¿qué ocurre cuando se ponen en discusión esas narraciones y esos presupuestos, o simplemente cuando son cuestionados en su función legitimadora? ¿Qué tipo de cultura política surge de la desestabilización de las narrativas fundacionales y de sus términos distintivos? ¿Qué tipos de políticas producen estas narraciones en su proceso de desestabilización o fragmentación? ¿Qué efecto tiene su desintegración sobre los objetivos políticos, las propuestas, los sentimientos y, en general, sobre los discursos de los progresistas? ¿Cómo se vive en estas narraciones vaciadas cuando nada viene a sustituirlas? ¿Y cómo se puede evocar un futuro emancipador dentro de un liberalismo fuera de la historia? Si la estructura de la justicia (universal) fundada sobre el hombre (universal) propia del sueño liberal está hecha añicos, ¿en qué podemos basar las esperanzas de una sociedad más justa? Y sin la fe en una historia progresiva que conduzca el liberalismo hacia este objetivo reformulado, sea cual sea, ¿cuál es el motor del movimiento histórico que realizaría dichas esperanzas?

Mientras *se pueden* construir desafíos políticos vitales y vibrantes a las prácticas actuales de falta de igualdad y de libertad sobre la base

de críticas y objetivos parciales, y no totalizadores; sobre la base de un pensamiento político provisional y estratégico, y no milenarista y teleológico, vivimos momentáneamente en la sombra y la desorientación, a veces paralizante, derivada de las pérdidas históricas y metafísicas descritas hasta aquí. En consecuencia, a pesar de los escrúpulos y de las omnipresentes críticas contemporáneas dirigidas a la justicia basada en los derechos, la mayoría de los teóricos del derecho y de los activistas políticos permanecen aferrados a su defensa, no tanto refutando o comprometiéndose cuanto simplemente rechazando el desafío que dichas críticas plantean para su trabajo. De modo parecido, la mayoría de los radicales y reformistas queda anclada al progreso, incluso cuando la misma credibilidad de esa noción es puesta en tela de juicio, pues están convencidos de que no hay esperanza política fuera de una narración progresiva. «Sin una idea de progreso —se lamentan invariablemente mis estudiantes—, ¿de qué sirve luchar por un mundo mejor?» Tal y como y como sugieren los razonamientos expuestos a continuación sobre Walter Benjamin, Michel Foucault y Jacques Derrida, la ecuación entre progreso y optimismo político, igual que la ecuación entre crítica del progreso y nihilismo o desesperación, puede estar equivocada. Benjamin, en particular, establece un corte limpio entre la idea de la política como redención y progreso, al igual que el matiz benjaminiano presente en Derrida lleva a este a buscar posibilidades políticas en un orden de espacio y tiempo encantado por espíritus distintos de los de la metahistoria en general y del progreso en particular. De hecho, Benjamin y Derrida llegan a sugerir que el apego al progreso se resuelve en una suerte de conservadurismo político (una identificación con los vínculos históricos que representa al progreso) y en cierto fracaso en la posibilidad de «ruptura» con un curso de la historia que no contiene en exclusiva todas las posibilidades políticas.

Pero estoy anticipando mi narración (no progresiva) de las condiciones y posibilidades de nuestro tiempo político. He aquí un resumen más metódico de lo que sigue. En el segundo capítulo,

Moralismo como antipolítica, investigo un síntoma especialmente patente de nuestra situación actual: el moralismo de la mayoría de los discursos contemporáneos, un fenómeno que leo como señal de la desorientación y la impotencia política resultantes de la crisis de las narraciones descrita a lo largo de esta introducción. En este capítulo también examino el anti-intelectualismo que se deriva de este moralismo político, proponiendo la idea de una relación más intensa y vital entre vida política y vida intelectual. Este es el espíritu que anima el libro: un espíritu falto de vergüenza hacia una búsqueda intelectual nutrida de preocupaciones políticas, pero no anclada a obligación alguna hacia cualquier implicación política específica. El tercer capítulo, *El deseo de ser castigados*, considera, a través de una lectura de la teoría freudiana del masoquismo, el problema del deseo político en sujetos cuya identidad está arraigada en una injusticia social concreta, y que ya no pueden confiar en la magia del progreso para curarla. Me planteo el problema de cómo puede formarse el deseo de libertad, igualdad y participación política en sujetos que no solo son producidos gracias a la subordinación, el sufrimiento y la exclusión, sino que también están políticamente identificados con estas y que, en ausencia de una fe en el progreso, no consiguen imaginar ninguna huida de esa identidad. El cuarto capítulo, *Poder sin lógica sin Marx*, se interroga sobre cómo concebir el poder social y político en términos distintos de la soberanía y los sistemas. A partir de una lectura crítica atenta de algunas obras de Marx, este capítulo se pregunta qué ocurre si nos deshacemos de las lógicas del cienticismo, de la dialéctica y de las leyes de la historia implícitas en la teorización del poder en Marx, considerando, con una postura materialista post-fundacional, de qué modo se puede concebir al poder con independencia de tales lógicas. Además, el capítulo analiza el modo en que una re-conceptualización de las lógicas temporales (bajo la forma de la crítica al progreso) implica inevitablemente una reconceptualización de las espaciales (bajo la forma de la crítica a la causalidad

y a las implicaciones lógicas). Este vínculo resulta evidente en el esfuerzo explícito operado por Foucault de pensar el poder en términos espaciales antes que temporales, esfuerzo que tiene como resultado una atención a las modalidades disciplinarias y reguladoras del poder, pero que también se puede encontrar en la trama entre lógicas espaciales y temporales presente en Marx.

El quinto capítulo, *Política sin barandilla: política genealogica en Nietzsche y Foucault*, a través de los dos filósofos, desarrolla una alternativa genealógica a la historiografía progresiva y teleológica tal y como se encuentra presente en las políticas democráticas contemporáneas. No se trata de la genealogía simplemente como método de investigación histórica y análisis político, sino como una orientación intelectual potencialmente capaz de engendrar nuevas direcciones políticas. El sexto capítulo, *La democracia contra sí misma*, comienza con un examen de la difícil relación entre teoría y democracia, revisitando el pensamiento de Nietzsche hasta considerar la posibilidad de emplear su severa crítica de la democracia, y de la política en general, para enriquecer las prácticas democráticas contemporáneas. Al intentar comprender la relación singular que puede existir entre teoría crítica y forma política democrática, este capítulo ofrece una reflexión sobre las estrategias que habría que emplear contra las tendencias moralizadoras y anti-intelectualistas, identificadas en el segundo capítulo, de las democracias contemporáneas. El séptimo capítulo, *Espectros y ángeles*, intenta esbozar una modalidad fértil de conciencia histórico-política a partir de las críticas post-marxistas del progreso avanzadas por Walter Benjamin y Jacques Derrida. Se centra en el problema de cómo concebir el futuro al «final de la historia», esto es, dejando atrás una comprensión progresiva de la modernidad.

Ninguno de estos estudios reemplaza por completo los términos y las narraciones de la modernidad hoy en declive. Más bien, cada uno examina algunos aspectos de la condición que ese declive ha producido, intentando abrir el pensamiento y encontrar posibilidades

en las que con demasiada frecuencia habitan la angustia, la parálisis y la reacción. Cada capítulo declara el duelo y la confusión que condicionan nuestro trabajo en el momento en que trata de extraer el potencial que reside en las pérdidas de nuestro tiempo. Ninguno de ellos es fundamentalmente pesimista ni optimista, cada uno arrastra consigo esa mezcla de pesadumbre y esperanza propias de una historia que, una vez abandonadas la metafísica y las meta-narraciones, puede llegar a tornarse verdaderamente nuestra.

2. SÍNTOMAS
MORALISMO COMO ANTIPOLÍTICA

La izquierda se ha distinguido tradicionalmente de los liberales por el objeto de su crítica, así como por la intensidad y el alcance de su visión política. En lugar de dedicarse a lo que consideraba injusticias contingentes dentro del orden social, ha dirigido sus críticas contra dinámicas más fundamentales de injusticia o dominación inherentes al mismo régimen. Mientras que los liberales han señalado iniquidades o crueldades específicas en el propio tejido capitalista o del liberalismo, la izquierda ha señalado las fuentes del sufrimiento en sus mismas premisas constitutivas y por tanto en tales situaciones en su conjunto. Y reivindicado la necesidad de remplazar el todo por un orden de vida económica radicalmente más humano e igualitario, al que correspondería una organización de la vida política menos individualista, menos alienada y menos irresponsable desde el punto de vista social.

¿Qué ocurre con estas distinciones cuando las que fueran tradicionalmente objeto de crítica por parte de la izquierda —el liberalismo, el capitalismo y el Estado— emergen como instituciones en apariencia omnipresentes en el momento actual y también en el futuro? ¿Qué ocurre cuando estas instituciones ya no parecen sustituibles por formas económicas y políticas alternativas al asumir una variedad de formas históricas y culturales por todo el mundo? ¿Qué queda de los deseos que animaban la crítica de izquierdas y

alimentaban sus proyectos políticos cuando no solo el terreno histórico sino también los fundamentos político-filosóficos de aquella crítica y de estos proyectos resultan del todo irreconocibles?

Esta situación de desintegración de cualquier tipo de alternativa al liberalismo y al capitalismo no se puso de manifiesto únicamente a partir de la caída del muro de Berlín y de la desintegración de la Unión Soviética. Se ha venido forjando a lo largo de al menos medio siglo, periódicamente acentuada por acontecimientos como el discurso de Khrushchev de 1956, en el que daba cuenta de lo que el mundo ya sabía de manera inconsciente sobre las atrocidades cometidas por Stalin; o por revelaciones parecidas veinte años más tarde sobre la pesadilla de la «revolución cultural» china. Se trata de un periodo marcado también por el fracaso de los experimentos de autonomía socialista en el Tercer Mundo y por la historia de una Europa del Este económicamente empobrecida y cultural y políticamente reprimida. La historia se consumó en los años ochenta con la práctica desaparición de la izquierda en Estados Unidos, con el gobierno insólitamente no-socialista de François Mitterrand en Francia, con el dramático declive de los partidos comunistas en Europa occidental y, finalmente, con el derrumbe del bloque soviético. La década Reagan-Thatcher, que Stuart Hall describe como uno de los momentos en que la izquierda perdió definitivamente el camino (mientras la derecha forjaba una nueva hegemonía a partir de la «reconstrucción del sentido común»), quizá se explique mejor como parte de una historia más larga de desintegración de la izquierda: el marxismo demostró su incapacidad para resolver cuestiones críticas relativas a la necesidad, el deseo y a la formación de la identidad en la tardomodernidad, y los proyectos marxistas fracasaron a la hora de poner en marcha cualquier tipo de medidas económicas, políticas y eudemonistas.[1] Brevemente, durante la segunda mitad del siglo XX el liberalismo y el capitalismo han ido consolidando sus posiciones no tanto por ser exitosas en sí mismas, sino más bien debido a la desintegración de sus alternativas. Hoy

ambos parecen felices y contentos, pletóricos incluso, aunque no siempre son capaces, por decirlo en palabras de Herbert Marcuse hace treinta años, «de distribuir bienes»,[2] ya sea asegurando órdenes estables, justos y plurales, o aliviando la pobreza y el desarraigo económico, un vacío de significado político y social, y un insatisfactorio trabajo llevado a cabo en todos los niveles económicos.

Si la viabilidad de las alternativas democráticas a la democracia liberal y los fundamentos metafísicos de la crítica de izquierdas al liberalismo han ido perdiendo terreno sensiblemente en el último cuarto del siglo XX, ¿de dónde puede sacar la izquierda inspiración y herramientas críticas? Y si, tradicionalmente, aquellos atraídos por una *Weltanschauung* izquierdista han considerado convincente su aspiración a aprehender una totalidad social y un significado a lo largo de la historia, además de la promesa de un futuro mejor, ¿dónde ha quedado hoy ese deseo claramente insatisfecho y qué forma de expresión social podría adoptar?

Nos han enseñado a todos muy bien que no hay más que una respuesta a esta pregunta. De manera general, se considera que lo que hoy se denomina política cultural, política de la identidad, política de la diversidad cultural, política de los nuevos movimientos —o de los nuevos antagonismos— sociales ha venido a ocupar el lugar antaño ocupado por la izquierda socialista. Allí donde antes estaba el Movimiento, ahora hay una multitud de lugares y de movimientos de emancipación y de protesta igualitarista. Asimismo, allí donde antes había un proyecto milenarista, redentor o utópico en torno al cual organizar las variadas estrategias del presente político, ahora esos proyectos han quedado completamente desacreditados políticamente por la crítica filosófica y cultural. Como quiera que sea, esta descripción de una transformación de las formaciones y de los análisis políticos, y de sus correspondientes articulaciones teóricas, no es capaz de dar cuenta de la suerte corrida por el *deseo* de crítica y de transformación total, de esta voluntad de enmienda a la totalidad de las estructuras del presente, una apuesta por la

justicia absoluta de un futuro radicalmente transformado. ¿Qué forma toma este deseo cuando se disuelve en luchas locales, de objetivos concretos o basadas en la identidad y que por lo general carecen de una visión alternativa de peso? En el trabajo de activistas y pensadores contemporáneos, ¿por qué ha sido sustituido este compromiso apasionado por un sueño de un mundo política, social y económicamente distinto? ¿Qué consecuencias psíquicas tiene para la vida política el hecho de que la crítica total haya sido abandonada y los deseos de una transformación total hayan quedado hechos añicos?[3]

Al formular tales preguntas en términos del destino de una sensibilidad y un proyecto de izquierdas, no pretendo ocultar que algunas propuestas liberales han corrido esta misma suerte. A lo largo de las últimas décadas, y a pesar de la constante hegemonía del liberalismo en Occidente, toda una serie de premisas fundamentales que legitimaban y justificaban el optimismo del proyecto liberal se han visto profundamente sacudidas. Los principios liberales universalistas y progresistas han sido puestos en entredicho por las reivindicaciones antiasimilacionistas de muchas formaciones actuales organizadas en torno a «diferencias» politizadas, incluyendo las de etnia, sexualidad, género o raza; por un *ethos* político que promueve las relaciones sociales *agonísticas*, asociadas a dichas diferencias culturales, en tanto que opuestas a un modelo basado, por un lado, en intereses pluralistas en conflicto, o, por otro, en la armonía social general; y por la naturaleza evidentemente mítica de una visión del mundo progresista que supondría mejoras constantes de la riqueza general, de la felicidad, el igualitarismo y la paz de las sociedades liberales. Debilitada por los eventos tanto históricos como intelectuales de finales del siglo XX, la visión liberal de un futuro constituido por un tejido social integralmente igualitario ahora resulta problemática tanto desde un punto de vista teórico como práctico.

Al igual que la izquierda no se ha desvinculado de la crítica total y la transformación total, asimismo los liberales no se han

desvinculado de los universalismos ontológicos y políticos, es decir, de las políticas asimilacionistas. Ni la izquierda ni los liberales se han desvinculado de la idea del progreso de la historia. Ninguno de ellos es capaz de concebir la libertad o la igualdad sin derechos, soberanía y sin el Estado, es decir, sin la figura de un sujeto soberano y de un Estado neutral. Vivir estos vínculos como una pérdida inconsolable —inconsolable en tanto que no han sido plenamente reconocidas como vínculos y, en consecuencia, es imposible reclamarlos como pérdidas— tiene como consecuencia una rabia y una impotencia tanto teóricas como políticas, que suelen expresarse a través de un moralismo político basado en el reproche. Dicho de otro modo, la moralidad que muchos han identificado como el discurso político característico de nuestros tiempos —una tesitura cansina y de espíritu poco inspirador común a la derecha, el centro y la izquierda— se puede entender como un *síntoma* de cierto tipo de pérdida. Sin embargo, como la política es un ámbito no orgánico en el que los síntomas se metamorfosean en formas de acción y, por tanto, en formaciones políticas —nada es nunca *meramente* un síntoma—, este fenómeno también ha de entenderse como constitutivo de una forma política e intelectual omnipresente de la vida contemporánea.

Cuando la genealogía remplaza la historia totalizadora y dialéctica, y la lucha por la hegemonía viene a remplazar las propuestas de cambio progresistas, cuando el futuro y el presente aparecen como una continuidad, de modo que el descontento político profundo no puede ya buscar refugio en un análisis de una historia fuertemente determinada y en un futuro de cambio, ¿dónde buscar refugio? ¿Qué forma adopta este descontento profundo dentro de la subestructura emocional de las expresiones y las formaciones políticas? Si, como reconociera Nietzsche, la rabia impotente provoca inevitablemente una (re)acción moralizadora, ¿qué relectura hacer de la vida política contemporánea a la luz de este reconocimiento? ¿Podría ayudarnos a comprender, por ejemplo, la tendencia contemporánea a

personificar e individualizar la opresión y a materializarla en actos y declaraciones concretas, la tendencia a culpabilizar a individuos y acciones —y a perseguirlos incluso— para la historia y las relaciones sociales? ¿Podría ayudarnos a comprender la tendencia paradójica a una política de hipersoberanía y formalismo dentro de un régimen teórico claramente pos-soberano y pos-formalista, es decir, en una época discursiva en la que tanto la soberanía como el formalismo han sido puestos en cuestión debido a los modelos de sujeto, poder y lenguaje que encarnan? Una investigación en este sentido permitiría plantear preguntas sobre la relación de los discursos moralizadores con la posibilidad política democrática y con el tipo de indagación intelectual libre de ataduras necesaria para la subsistencia de un sistema de gobierno democrático. ¿Qué efecto tiene la omnipresencia del discurso moralizador sobre la vida política, sobre la vida intelectual y, lo más importante, sobre las reivindicaciones complejas y las necesidades de una respecto a la otra? ¿Por qué el discurso moralizador se ha vuelto tan intenso entre los activistas de izquierdas y la vida académica, y qué hace que la «política cultural» sea especialmente sensible a este discurso, en última instancia, subversivo de las supuestas aspiraciones emancipadoras de tal política?

***

Moralidad y moralismo no son equivalentes, aunque tanto la moralidad como el moralismo estén determinados por y constituyan su identidad a partir de un distanciamiento con respecto a lo que ellos consideran el poder, y aunque, en consecuencia, ambos se sientan incómodos en la vida política. Podemos empezar distinguiendo el problema de lo que yo llamo moralismo político del más antiguo y familiar problema de la moralidad en política. Con esta distinción no pretendo sugerir que el lugar que ocupa la moralidad en política no haya sido nunca problemático, que la moralidad no

corre constantemente el riesgo de degenerar en moralismo, o que la moralidad es una claro bien político, mientras que el moralismo sería un mal político. Pero ya me he expresado en otros escritos contra las verdades morales como sustitutas de la lucha política, basándome principalmente en adaptaciones del estudio genealógico de la moralidad (judeo-cristiana) de Nietzsche. Ahora lo que pretendo es repensar un aspecto de mi crítica, y de la de Nietzsche, prestando una especial atención a la diferencia entre una visión moral galvanizante y una sensibilidad moralizadora reprobatoria. Un poco más arriba, he argumentado que ciertas reivindicaciones morales dentro de la política provienen de una serie de ataduras —tanto de la Verdad (como opuesta al poder), en una era post-fundacional, como de la identidad entendida como una herida en un ámbito político donde compiten las historias de supervivientes.[4] Aquí, reconsidero el rol de la política moralizadora como señal de una crisis de la teología política. Propongo interpretar dicha política no solo como signo de un apego obstinado a una cierta ecuación entre verdad e impotencia, o como la manifestación de una voluntad herida, sino como síntoma de una narración histórica rota para la cual todavía no hemos fraguado alternativas.

El *Oxford English Dictionary* ofrece toda una serie de anodinas definiciones del término *moralidad*: «sabiduría ética; conocimiento de la ciencia moral [...] calidades o dotes morales [...] discurso o directiva moral [...] doctrina o sistema perteneciente a la conducta o al deber [...] conducta moral». Sin embargo, el mismo diccionario define el «moralismo» como «manía moralizadora [...] religión basada en meras prácticas morales, o bien reducida a estas; moralidad no espiritualizada». Efectivamente, una cita sugiere que *moralista* se opone a *moral*, una distinción propuesta por el teólogo del siglo XIX Boyd Carpenter: «Una determinada acción es moralista más que moral cuando no la ha movido el sentimiento de bondad».[5]

En este contexto, el moralismo aparece como una suerte de huella temporal, el residuo de un discurso cuya herencia y legitimidad

reivindica mientras que, en realidad, invierte el sentido y la sensibilidad de dicho discurso. Llevándolo a sus extremas consecuencias, se puede ver en el moralismo la postura o la pose adoptada en medio de las ruinas de la moralidad por sus fieles defensores; por tanto es, a la vez, una «caída» desde la moralidad, una «reversión» de la moralidad, y una versión pobre de una visión moral sólida, o una reacción a su evisceración. Como «adicción», el carácter compulsivo del moralismo se opone a la acción medida, difícil y deliberada que, más que representarlo, involucra al ser. Como «religión reducida a mera práctica moral», consta de preceptos y aspiraciones cuyo estímulo e inflexión espiritual están perdidas en la historia y cuyas realizaciones seculares se vuelven ritualistas y, con frecuencia, no casualmente, punitivas. El componente punitivo surge porque el moralismo se da, en sentido nietzscheano, como una reacción (o más bien como un reproche compulsivo) a cierto tipo de acción o poder, y, así, como una recriminación contra la fuerza viva que representa la acción o el poder. Para seguir con Nietzsche, se puede decir que el moralismo, considerado como el efecto o la consecuencia de fuerzas vitales debilitadas, golpea lo que parece subordinarlo o humillarlo (pero que en realidad lo ha producido): expresiones de fuerzas vivas o de poder. Como una codificación de la desilusión y del desengaño, el moralismo intenta crear un mundo a su imagen y semejanza, reprobando por ello cualquier cosa contaminada por el poder. De este modo, una extraña forma de nihilismo —una oposición a la vida misma— se disfraza con los hábitos de su contrario: un recto principio político.

Mientras que la distinción entre moralismo y moralidad queda perfectamente clara en los diccionarios, en política ambos términos tienen una relación más estrecha. Existe, por supuesto, una larga tradición de pensamiento sobre el lugar que ocupa la moralidad en política. En el caso de la cultura occidental, se puede decir que esta tradición se remonta a Tucídides, los sofistas y la crítica a Platón por parte de Aristóteles, y llega hasta a Maquiavelo, Kant, Croce,

E. H. Carr, Hans Morghentau, Martin Luther King Jr. y Gandhi. Estos últimos cuatro nombres nos recuerdan que en el siglo xx la cuestión del papel que juega la moralidad en política se ha planteado principalmente comparando la «realpolitik» con los «principios morales o religiosos», pese a que esta formulación no esté exenta de cierta falsedad en el análisis, tal y como Maquiavelo puso en evidencia en su implacable denuncia del poder papal como instrumento y cultura del poder a la vez. Incluso en su vertiente menos filosófica, se suele considerar que el problema de la moralidad en política se centra en la difícil relación entre moral y poder, o en las importantes diferencias entre objetivos, estrategia, acción y efecto. Habitualmente, este tipo de cuestionamientos dan casi siempre por supuesto la relación antagónica entre moral y política, ya sea por la idea de que «el poder corrompe», o su contrario, por la idea de que «la moral reniega del poder». En ambos casos, a la moral se le confiere la capacidad para el bien absoluto y al poder, para el mal absoluto. La invalidez de dicho presupuesto fue audazmente invalidada por Maquiavelo e, ingeniosamente, por Nietzsche. Rechazando la falacia de una moral indiferente al poder —y de este modo revelando la voluntad de poder inherente a la moral y, en particular, en el caso de Maquiavelo, a la moral cristiana— ambos filósofos trataron de representar el poder que podía ocultarse bajo el nombre de principios morales aparentemente inocuos.[6]

A pesar de esta crítica, y de la reciente contribución hecha por Foucault, todavía hoy persiste una formulación de la relación entre política y moralidad que se reduce a «poder versus principios», especialmente cuando entra en juego la violencia. Consideremos el tipo de acertijos que se suelen plantear a los estudiantes en relación al lugar que ocupa la moralidad en política: ¿Según qué criterios se puede considerar que las sanciones económicas son más humanas que otras formas de agresión internacional? ¿Es la nuclear la única guerra inmoral en la historia de la humanidad? ¿Son los daños a la propiedad durante acciones de desobediencia civil coherentes con

los principios de la protesta no violenta? ¿Cuándo se puede justificar la guerra como tal, y en qué ocasiones el pacifismo y el no intervencionismo son inmorales? ¿Tienen las mujeres el derecho moral a determinar el destino de la vida del feto que llevan en su vientre? ¿Los seres humanos tienen el derecho moral de matar animales? Lo que estas preguntas tienen en común, y los que las hace particularmente irritantes, es el hecho de que desarrollan un problema moral abstrayéndolo del contexto específico en el que tales cuestiones se plantean, negando al mismo tiempo el marco discursivo en el que se plantean. Justamente por esta razón a menudo los pensadores políticos han considerado la moralidad como una forma no simplemente ingenua, sino como una forma despolitizadora de discurso político: baste considerar lo distinta que resulta la cuestión «moral» del aborto cuando se pone el acento en la quasi total responsabilidad de la mujer sobre los hijos en un contexto históricamente producido de falta de control sobre la vida sexual, económica y política, es decir, en un contexto determinado por poderes que crean y organizan el género.

Sin embargo, el rol de la moralidad en política no se limita a los dilemas relativamente abstractos sobre la acción justa o los límites morales al ejercicio del poder. Muchas formaciones políticas toman como referencia la oposición moral a un régimen «inmoral» históricamente determinado. El principio fundacional del movimiento para los derechos civiles en los Estados Unidos era la inmoralidad de la segregación racial en una nación liberal y democrática. Sustancial y tácticamente, el movimiento se lo jugó todo al oponerse al trato diferente a los ciudadanos, como un error moral dentro de un orden en apariencia igualitario. El movimiento puso explícitamente —al igual que lo había hecho Gandhi en la campaña contra el colonialismo británico y el sistema indio de las castas— el derecho moral *en contra* del poder. Sin embargo, al mismo tiempo, estos movimientos transformaron los principios morales en una forma de poder explícita y autoconsciente, que puso un especial interés

en distinguirse del poder y de los intereses del régimen que quería desacreditar por medio de su estilo, orientación y táctica.

Sin duda, cuando se establece una oposición retórica entre la posición virtuosa de aquellos que no tienen derechos y la injusticia de la dominación, se pone en funcionamiento cierto *pathos* teológico. Es el *pathos* que Nietzsche tildó de moral de los esclavos, por su general oposición al poder en cuanto tal. Pero, en este sentido, Nietzsche podría no haber sabido diferenciar adecuadamente las luchas morales activas contra la subordinación y los reproches y rechazos típicos de lo que él denominó la moralidad del esclavo. No cabe duda de que los movimientos de Martin Luther King y de Gandhi pertenecen a esta primera categoría en la medida en que ambos afirmaron la capacidad de los subordinados de *superar* su propia herida, su subordinación socialmente estructurada, y de tomar un lugar en el mundo en vez de —como siempre hace la moral de los esclavos, según Nietzsche— repartir su sufrimiento por el mundo, es decir, hacer sufrir a los demás como a sí mismo.[7]

Las características comunes de estas luchas morales asertivas también se distinguen de proyectos animados por el moralismo político: su carácter relativamente abierto, democrático; la tendencia a no atribuir el mal contra el que están luchando a personas o incluso a posiciones sociales, sino en instituciones y configuraciones sociales; y la relativa abstracción de su principio motor —su falta de especificidad cultural o de apego a un pueblo en particular. Mientras que dichos movimientos no han evitado del todo el fenómeno de una identidad producida a través de la opresión, tampoco han construido una solidaridad basada en esta producción; más bien, la solidaridad se ha basado en valores compartidos. Estos movimientos no hicieron de las identidades subordinadas, ni de los *efectos* de tal subordinación, un fetiche cultural o político. Además, estos movimientos se alimentaron de la oposición a sistemas políticos específicamente articulados o situaciones sociales —segregación, colonialismo, sociedad de castas— más que del desprecio

hacia algunas personas (como los blancos o los británicos) o de amorfas campañas contra el racismo. En resumidas cuentas, se trata de movimientos que han tomado forma en el interior de la tradición humanista de los principios universales, especialmente los del valor humano universal y los derechos humanos universales.

Pero si estos movimientos difieren notablemente de lo que hoy con frecuencia se conoce como política cultural, sobre todo en la medida en que han evitado las reivindicaciones ligadas a la identidad y sus diferencias, quizá podría cuestionárselos críticamente precisamente por este tráfico irreflexivo con el humanismo: por su concepción de la personalidad universal, esencializada incluso, por su indiferencia hacia la diferencia cultural, por su relativo descuido del carácter históricamente contingente y contextual de la vida política. Llegados a este punto, cabría preguntarse cuándo un movimiento para la integración se vuelve problemáticamente asimilacionista por su indiferencia a las normas que regulan la asimilación, y cuándo un movimiento animado por principios morales puede verse afectado por restricciones políticas específicas y por los contenidos con los que ha de lidiar. En la medida en que la clásica invocación de la moralidad en política implica suscribir el universalismo, no solo los críticos contemporáneos humanistas o post-humanistas, sino también los que se encuentran en la tradición «realista» de Maquiavelo y Morgenthau, tienen dudas acerca de la adecuación entre tales universales y las contingencias de la política. De hecho, la crítica más severa que dirigió Maquiavelo a la política moral no tenía que ver con su ingenuidad en cuanto a la naturaleza humana o a las motivaciones humanas, sino con la relativa a las dinámicas del poder y al contexto en que las acciones motivadas por la mejor de la intenciones producen efectos trágicos y un dolor incalculable. De ahí la desconcertante reflexión de Maquiavelo: «No hace falta que un príncipe posea todas las virtudes [...] si las posee realmente, y las practica de continuo, le serán perniciosas a veces, mientras que, aun no poseyéndolas de hecho,

pero aparentando poseerlas, le serán siempre provechosas».[8] Puesto que la esfera de la política no puede ser ordenada por la voluntad o la intención, sino que es un espacio complejo de consecuencias involuntarias que se producen a raíz de una colisión imprevisible de fuerzas humanas, históricas y naturales, una política hecha de principios abstractos probablemente yerre en sus objetivos y que, al revés, produzca el resultado opuesto al deseado. «Su espíritu ha de estar dispuesto a tomar el giro que los vientos y las variaciones de la fortuna exijan de él y [...] a no apartarse del bien, mientras pueda, pero también a saber obrar en el mal, cuando no queda otro recurso».[9] Quizá sea precisamente cuando las limitaciones de una política de la moralidad se revelen a los actores más involucrados cuando una política moral inevitablemente comience a adquirir los signos exteriores de una política moralizadora. Quienes ya no son capaces de actuar de buena fe de acuerdo con su propia visión moral la toman ferozmente con el mundo que recibe burlonamente su adhesión. La pasión moral que afirma la vida se convierte así en un rencor moralizador que niega la vida, un efecto que Nietzsche describió de manera memorable: «este *instinto de libertad*, convertido en instinto latente por la violencia [...] reprimido, replegado, encarcelado en lo interior y que finalmente sólo se descarga y desahoga contra sí mismo: esto, sólo esto, es en sus comienzos la *mala conciencia*».[10]

***

Ni una política de la moralidad pura ni la *realpolitik* dan cuenta del registro político o teórico en el que estamos hoy sumergidos. Con la excepción de un grupo relativamente marginal de activistas religiosos, feministas culturales y trabajadores por la paz no violentos, la mayoría de la izquierda y de los liberales no suscribe la oposición entre Verdad y Poder de la que tanto la política de la moralidad como la del realismo dependen. La ecuación habitual (platónica,

cristiana, marxista y liberal) de verdad y bondad en un lado y poder y opresión, en el otro, se ha visto alterada tanto por la descentralización, la multiplicación y la politización de la Verdad como por las críticas a formulaciones modernistas del poder en tanto que represivo, modelado sobre la mercancía, o ajeno a reivindicaciones de verdad hegemónicas. Incluso en aquellos ámbitos donde se suele ignorar o rechazar abiertamente estas críticas —donde se reafirman orgullosamente la moralidad y la capacidad de la impotencia como vehículo de verdad contra todo lo que desacreditó dicha alianza— el intento de la impotencia por reivindicar la verdad se ve sacudido por el desmoronamiento de las visiones políticas utópicas o milenaristas: con pocas esperanzas y sin una arquitectura precisa para realizar un orden radicalmente diferente, los mártires de *este* mundo tienen un estatus moral-epistemológico decididamente atenuado. Mientras mantiene una cierta fuerza retórica, el martirio es más moralista que moral ya que es incapaz de dibujar una cosmología más amplia.[11]

Sin embargo, la pérdida de una base epistemológica convencional adecuada para una postura moral fuerte, e incluso para la moralidad como tal, no invalida el impulso moral en sí. Y aquí volvemos a la pregunta inicial por un camino distinto: ¿Qué forma asume este impulso cuando ha perdido su refugio en un principio abstracto y una visión del bien... cuando las reivindicaciones morales se reducen a un lamento moralizador? La moralidad parece degenerar en el moralismo en política en el momento en que desparece el *telos* del bien, mientras su anhelo de él se mantiene. En este punto se hallan moralistas que se posicionan en contra de muchas cosas pero por muy poco, adoptando una voz de juicio moral en ausencia de un aparato y una visión moral del todo desarrollados. Por otro lado, el moralizador rechaza la pérdida de lo teleológico y se hace reaccionario, aferrándose sin base lógica a un marco que le resulte cómodo dentro de una narrativa que se desmorona: pluralismo, clase obrera, valores universales, el Movimiento, la epistemología

del punto de vista, una América del *melting pot*, la naturaleza femenina, lo que quiera que sea que sea capaz de garantizar el estatus de la verdad, el estatus del bien, y su inquebrantable relación. Este también es un modo de moralizar, aunque adopte una forma peculiar al reprochar a la historia el personificar y reificar sus efectos en individuos particulares, formaciones sociales, teorías o creencias. Así, por ejemplo, desde la izquierda, recientemente se ha apelado a resucitar la identidad política universal y un objetivo político progresista universal, culpando al mismo tiempo a lo que ellos llaman «post-modernismo» o «política de la identidad» por la pérdida de estos bienes y por la difusión de reivindicaciones y objetivos políticos profundamente fragmentados (y poco manejables). Desde una disposición parecida, muchos acusan de haber fracasado moral o políticamente a aquellas teorías que ponen en cuestión el estatus ontológicamente y epistemológicamente privilegiado de los oprimidos, o que no prescriben la naturaleza del bien. «Si el postestructuralismo no es capaz de decirnos qué valorar y para qué luchar —preguntó un colega mío a un doctorando durante un examen—, ¿de qué vale para el pensamiento político?». De lo que creo que mi colega marxista se estaba lamentando en realidad era no tanto del pensamiento político, sino más bien de una doctrina política de dudoso fundamento. Y contra lo que parece que estuviera moralizando es contra juicios políticos democráticamente cuestionables, parciales y provisionales.

Pese a su pretensión de saber lo que es Verdadero, Valioso, o Importante, el moralismo, como forma hegemónica de expresión política, como sensibilidad política dominante, en realidad señala una impotencia analítica, así como una falta de objetivos políticos: el no reconocimiento de las lógicas políticas que organizan el mundo actual, la correspondiente incapacidad para vislumbrar hacia dónde debe encaminarse la acción y la pérdida de un objeto claro de deseo político.[12] En particular, esta exigencia moralizadora de acción, la exigencia académica contemporánea de acción

política, puede leerse como un síntoma de parálisis política frente a una desorientación política radical y como una especie de máscara histérica de la desesperación que la acompaña. Según Nietzsche, tal es la dinámica que emerge del «instinto de la libertad forzosamente latente». Por tendencioso que pueda ser el lenguaje del instinto, lo que resulta convincente de la explicación nietzscheana de la dinámica por la cual un deseo de libertad o la voluntad de poder se repliegan sobre sí mismos, es la idea de que una fuerza vital, convertida en postura pasiva o en posición paralizante de cara al mundo, se vuelve contra la vida del mismo modo que se vuelve contra sí misma; es decir, arremete contra lo que lleva al sujeto a superarse a sí mismo. Una parálisis de este tipo conduce a algo que va más allá de la mera frustración: paradójicamente, pone en evidencia ni más ni menos que el nihilismo, esa oposición a la vida, contra la cual moraliza en su némesis, ya se llame esta conservadurismo, fuerzas de reacción, racismo, post-modernismo o teoría.

Además de sintomático de la impotencia y de su falta de objetivos en lo que a la construcción del futuro se refiere, el discurso moralizador evidencia también una curiosa relación con la historia, a la que considera responsable, incluso moralmente culpable, al mismo tiempo que expresa su falta de fe en la historia como fuerza teleológica. Cuando la creencia en la continuidad y el movimiento progresista de las fuerzas históricas se tambalea, incluso si estas fuerzas parecen tan poderosas que casi resultan determinantes, la voluntad política apasionada se ve frustrada en todos sus intentos por verse satisfecha a las puertas de la historia: no consigue dar cuenta ni del presente ni del futuro. La perversa consecuencia de todo esto es triple: es una especie de moralización *contra* la historia en forma de una condena de eventos o enunciados particulares, de una personificación de la historia en los individuos, de la negación de su fuerza productiva o transformadora. Este triple efecto, y los límites que impone a una política emancipadora concreta, se detecta en el significado muchas veces excesivo asignado a la «posición del sujeto»

—propia y de los demás— en nuestro tiempo. Tras haber perdido nuestra fe en la historia, reificamos y denunciamos sus *efectos* en los demás, a medida que vamos reduciendo nuestra propia complejidad y capacidad de iniciativa a estos mal llamados efectos.

***

La moralidad mantiene siempre una relación incómoda con la política ya que siempre desconfía del poder, y una relación algo difícil con el intelectual, pues rara vez está dispuesta a explorar el lado sórdido de la justicia o la bondad en política. El moralismo es mucho menos ambivalente: tiende a ser abiertamente hostil con una vida política o intelectual ricamente conflictiva. El moralismo desprecia hasta tal punto las manifestaciones abiertas de poder —sus premisas ontológicas y epistemológicas se ven amenazadas por los signos de acción e influencia— que el moralista siente inevitablemente antipatía por la política en cuanto esfera de confrontación abierta por el poder y la hegemonía. Pero la identidad del moralista también se contrapone a los interrogantes intelectuales que podrían desmantelar los fundamentos de sus propias premisas; su supervivencia está en peligro por la práctica de una investigación intelectual sin límites definidos. Por tanto, es de este modo moralista como las doctrinas revolucionarias más extendidas —liberalismo, maoísmo o multiculturalismo— con demasiada frecuencia se metamorfosean en su contrario, en instituciones y prácticas frágiles, cautelosas y, en definitiva, conservadoras. Quisiera ofrecer aquí un ejemplo procedente del mundo académico.

Durante un taller sobre el presente y el futuro de los «estudios culturales» —en el que esta entidad académica amorfa se vio empujada a incluir estudios feministas, sobre la sexualidad (*queer)*, étnicos y determinados tipos de estudios americanos y de otras áreas—, reflexioné en voz alta sobre algunas preocupaciones que tengo desde hace tiempo acerca de la institucionalización de las

identidades políticas como programas académicos. Yo me centré en los estudios feministas, que conozco mejor, y la primera parte de mi presentación se desarrolló como sigue:

> A lo largo de los últimos años he mantenido muchas conversaciones que se podrían parecer a las que los miembros del Partido Comunista Americano mantuvieron entre ellos en los años cincuenta. He aquí un ejemplo: conozco a alguien cuyo nombre me resulta familiar desde hace tiempo, como intelectual feminista y como pionera en el campo de los estudios feministas. Esta persona contribuyó a crear el programa de estudios feministas en su universidad y lo ha defendido a lo largo de años de los ataques —políticos, financieros e internos— que amenazaban su supervivencia. A lo mejor esta persona también es parte del comité editorial de una o más revistas feministas, y una figura destacada en varias asociaciones feministas profesionales y políticas. Lleva consigo las cicatrices y el orgullo de años de trabajo feminista tanto dentro como fuera de la Universidad.
>
> Como no nos habíamos conocido antes, aunque, como miembros de la Vieja Izquierda, tenemos compromisos básicos y actividades en común, empezamos a conocernos hablando de esas actividades. Luego —con un desliz casi imperceptible— empezamos a conectar a través de otro punto en común, un punto en común complejamente traidor, pues era evidente que ambas nos estábamos distanciando de los estudios feministas. Podemos dirigir programas al respecto, defenderlos públicamente, dar clases, ocuparnos de ellos en parte o por completo como profesoras, y somos conscientes de que no solo nos hicieron crecer en el pasado y que ahora incluso nos ayudan a mantenernos económicamente. Sin embargo, ya no nos identificamos con ese ámbito de estudios, o ya no lo necesitamos, o nuestro trabajo ya no se centra en este ámbito, o quizá, lo que resulta más devastador, ya no creemos en él.
>
> ¿Cómo es que tienen lugar conversaciones parecidas y de qué modo podrían ser útiles si fuesen de dominio público? ¿Por qué ciertas reconocidas investigadoras feministas están experimentando sentimientos similares y por qué las investigadoras más jóvenes ya no se sienten atraídas por los estudios feministas? ¿Qué ha significado la institucionalización de un programa arraigado en una identidad social contingente? ¿De qué modo nuestra propia investigación ha hecho implosionar esa identidad y expuesto las múltiples facetas de su contingencia? ¿Cuál es

en consecuencia la postura intelectual incómoda o conservadora que los estudios feministas se ven obligados a adoptar para poder sobrevivir?

Existe otra manera de explorar este problema. El programa de estudios feministas en mi universidad ha puesto en marcha recientemente el espantoso proyecto de autoevaluación conocido como revisión de planes de estudio. Lo que nos ha llevado hasta aquí es interesante de por sí. Durante unos años, hemos ido avanzando, más mal que bien, con una serie de exigencias que mezclaban de modo extraño contenidos genéricos y políticos. Por lo que respecta a los contenidos *genéricos*: los estudiantes tenían que seguir un programa organizado en tres trimestres dedicados a una «Introducción al feminismo», a la «Teoría feminista» y a las «Perspectivas metodológicas en el feminismo». Este programa estaba marcado por distinciones escandalosamente en desacuerdo con una comprensión cabal de la teoría, y con la crítica del método que se supone fundamental para la investigación feminista. En cuanto a los contenidos *políticos*, el único curso obligatorio con contenido específico para la especialización era «Mujeres de color en Estados Unidos». A ojos de los estudiantes, esta extraña combinación de géneros en los requisitos curriculares ponía de relieve el carácter intelectual aislado (y supuestamente no racializado) de la así llamada teoría, el carácter aislado (y supuestamente no teórico) del mandato político de la raza, y la ilusión de que existiera algo llamado método (¿teoría aplicada?) que diese unidad al pensamiento y la investigación feminista. Significaba además que la mayoría de las estudiantes de estudios feministas consideraban estos cursos obligatorios como algo que había que soportar y la especialización como algo que tendría una contrapartida en otro lugar. Por último, lo que era peor, la naturaleza limitada e incoherente de estos cursos, llevaba también a que las estudiantes llegasen a la licenciatura con un nivel educativo relativamente bajo, algo que las mujeres ya habían sufrido durante demasiado tiempo.

Pero lo que ocurrió cuando finalmente nos reunimos para revisar el programa de estudios resulta incluso más interesante que lo que revelaba de por sí el antiguo programa. Nos descubrimos del todo incapaces de contestar a la pregunta sobre qué tendría que contener un programa universitario de estudios feministas. Como, además de intentar elaborar un programa coherente y completo, también estábamos intentando hacer frente a la frustración de la facultad debido a que los estudiantes no estaban lo bastante preparados en nada como para que se produjese un intercambio satisfactorio dentro del aula en las distintas áreas de

especialización de la facultad, nos centramos en particular en la cuestión de qué tipo de programa podría ser intelectualmente riguroso y coherente a la vez. Exploramos muchas posibilidades diferentes —un programa organizado por temas, itinerarios de aprendizaje más o menos basados en las distintas disciplinas—, pero ninguna propuesta resistía a un análisis más minucioso. También nos atascamos en varias ocasiones ante una curiosa distancia entre los profesores y los estudiantes del programa: la mayoría de nuestros más de dos cientos estudiantes estaba interesada en alguna variante de análisis feminista sociológico o psicológico, orientado experimental, empírica y prácticamente. Ninguno de los profesores trabajaba en el campo de la sociología, de la psicología o en estudios empíricos a-históricos.

Aunque nuestro proyecto práctico se encontraba en un punto muerto, nos enfrentábamos a un importante problema histórico-político. ¿Por qué al mirar más de cerca aquello por lo que tanto habíamos luchado, un proyecto ahora ya académicamente institucionalizado, no conseguíamos encontrarle una razón de ser? Estábamos en contra de algo que iba más allá de la ya muy discutida distinción entre estudios feministas y teoría feminista, de la política insidiosa de la división institucional entre estudios étnicos y estudios feministas, de una también inquietante división entre teoría *queer* y la investigación feminista, o la forma en que esta denominación aparentemente menos identitaria de estudios culturales promete resolver estas preocupantes divisiones. Estábamos en contra de algo que va más allá de la paradoja según la cual las disciplinas que tanto se han desnaturalizado a lo largo de los últimos años parecen ser imprescindibles, más que nada para adoptar una posición en contra pero desde dentro. Estábamos en contra de algo que va más allá de la dramática fragmentación de los estudios feministas como campo de investigación que ya se produjera en los años ochenta: el hecho de que la investigación feminista contemporánea no se desarrolla a través de conversaciones entre múltiples interlocutores sino que más bien está inserta en sus disciplinas y teorías, que solo rara vez dialogan entre sí. Estábamos en contra de algo que iba más allá de las diferentes formas en que los desafíos teóricos de esta década en cuanto a la estabilidad de la categoría de género, y los desafíos políticos a un discurso sobre género diferenciado del de raza, clase y otras caracterizaciones profundas de la identidad, han cuestionado la posibilidad misma de que los estudios feministas sigan siendo una empresa coherente. Estábamos en contra de algo que iba más

allá del hecho de que los impulsos que habían fomentado los estudios feministas se hubiesen diseminado, de manera apropiada, productiva y a través de maneras capaces de cuestionar el campo que los estudios feministas habían reivindicado para sí.

Estábamos en contra de algo más que contra cada uno de estos desafíos porque estábamos en contra de todos ellos. Pero, más que considerarlos en su especificidad, quisiera sugerir que, tomados en su conjunto, nos hacen que demos cuenta de nuestros esfuerzos por *institucionalizarlos* como programa de estudios, método, campo de investigación, licenciatura o especialización, lo que fue un momento político importante en la universidad, el momento en que el movimiento de las mujeres ponía en tela de juicio la omnipresente misoginia, el machismo y el sexismo que sentaban las normas y las exclusiones en la investigación académica, cursos de estudio, cánones y pedagogía. Es indudable que los estudios feministas, en cuanto crítica de tales prácticas, han sido políticamente importantes e intelectualmente creativos. Los estudios feministas, como institución contemporánea, sin embargo, pueden ser política y teóricamente incoherentes, además de tácitamente conservadores. Incoherentes, porque por definición circunscriben a las incircunscribibles «mujeres» como objeto de estudio; y conservadores, porque en último término deben resistir todas las objeciones a dicha circunscripción: de ahí las persistentes guerras de teoría, raza y sexo que como es consabido devastan los estudios feministas. Hay que defenderse de las teorías que desestabilizan la categoría de «mujer», de las formaciones raciales que trastornan su unidad o primacía, de las sexualidades que de manera análoga complican la solidaridad en su interior o, lo que es peor, hay que colonizarlas para defender el territorio. En consecuencia tendrán que irse a otro lugar, mientras que los estudios feministas se consolidarán sobre lo que queda, empobrecidos por la falta de desafíos internos, estupefactos por esta nueva guetización dentro de la Universidad, una guetización producida esta vez por las mismas feministas. Los estudios feministas no existen. ¿Y ahora qué?[13]

La reacción predominante a estas reflexiones por parte de mis colegas de estudios culturales, reunidos en apariencia para un día de reflexión crítica sobre sí mismos, fue un silencio amenazante solo roto más tarde por comentarios de pasillo en voz baja que denunciaban mi presentación como «reaccionaria» y «colaboracionista

con el enemigo». En mi intento por articular lo que había interpretado como una crisis próxima dentro de los estudios feministas, yo había roto el tabú al cuestionar la institucionalización de momentos políticos críticos dentro y fuera del mundo académico. El castigo para esta infracción fue el moralismo bajo su forma más sutil: el reproche, dirigido tanto al problema planteado como a quien lo proponía, de ser políticamente brutales y por tanto intelectualmente indignos.

«Los códigos lingüísticos matan a la crítica», señaló Henry Louis Gates en un ensayo de 1993 sobre los discursos del odio.[14] Aunque Gates se refería a lo que sucede cuando la regulación sobre estos discursos, y los debates que los rodean, usurpan el espacio discursivo en el cual se podría haber ofrecido una respuesta *política* real a los insultos fanáticos, la cuestión se aplica también a las prohibiciones de las críticas internas a determinadas prácticas o instituciones políticas. Al igual que cualquier tipo de código lingüístico, convertir cuestiones políticas en cuestiones moralistas no solo inhibe algunas preguntas y obliga a ciertas reverencias, expresa también una profunda hostilidad hacia la vida política al intentar anticiparse a una disputa con una verdad promulgada y puesta en vigor. La realización de un deseo tan abiertamente antidemocrático solo puede convertir las aspiraciones emancipatorias en instancias reaccionarias. De hecho, ese deseo evita que dichas aspiraciones formulen cualquier tipo de objeción en el mismo momento en que las fuerzas weberianas de racionalización y burocratización parecen domesticarlas desde otra dirección. Estamos ante una paradoja política persistente: la defensa moralista de prácticas críticas, o de cualquier identidad sitiada, debilita lo que trata de reforzar al sustraer esas prácticas al tipo de investigación crítica que las había producido. En este sentido Gates hubiera podido decir: «Los códigos lingüísticos, nacidos de la crítica social, matan a la crítica». Y se podría añadir: las instituciones contemporáneas basadas en la identidad y nacidas de la crítica social se vuelven inevitablemente conservadoras en el

momento en que se las fuerza a esencializar la identidad y naturalizar los límites de lo que antaño consideraban el efecto contingente de poderes sociales históricamente determinados.

Los reproches moralistas hacia cierto tipo de discurso o argumento matan la crítica no solo porque la desplazan con argumentos que oponen derechos abstractos a heridas ligadas a la identidad, sino también porque configuran la injusticia y la justicia política como un problema de comentarios, posturas y discursos, y no como un problema de formaciones de poder históricas, político-económicas y culturales. En lugar de rendir cuentas analíticas convincentes sobre las fuerzas que generan injusticias y ofensas, los reproches moralistas condenan la manifestación de estas fuerzas dentro de observaciones o eventos particulares. En esta tendencia a prohibir (formal o informalmente) ciertos enunciados y a hacer obligatorios otros, hay una política de la retórica y del gesto que es en sí misma síntoma de la pérdida de la esperanza en lograr un cambio en niveles más significativos. Mientras que la mayoría de la izquierda y los liberales se han centrado en buena parte en determinar qué dicen ciertos individuos socialmente caracterizados, cómo están representados, y cuántos de cada tipo aparecen en ciertas instituciones, o son asignados a diversas comisiones, las fuentes del racismo, de la pobreza, de la violencia hacia las mujeres, al igual que otros factores de injusticia social, permanecen relativamente inarticulados y faltos de atención. No sabemos cómo abordar el análisis de estas fuentes y, sin embargo, en lugar de examinar esta falta de orientación, en vez de soportar la humillación de nuestra impotencia, adoptamos la postura de quien está combatiendo aún una grandiosa y obligada batalla, en nuestra protesta sobre las palabras y los nombres. No llores, moraliza.

Pero en este caso el problema va mucho más allá de la superficialidad del análisis político o de los gestos compensatorios frente a la impotencia sentida. Una política moralista, gestual, se convierte con frecuencia y de forma inadvertida en una política regresiva. La

condena moralizadora del Nacional Endowment for the Arts por no haber concedido fondos al arte políticamente radical, o la del ejército estadounidense o de la Casa Blanca por no haber aceptado sin reservas la homosexualidad o los matrimonios *gays*, o la del Nacional Institute of Health por no haber tratado como prioridad política las vidas de segmentos de población particularmente expuestos al VIH (*gays*, prostitutas y drogodependientes) expresa como mínimo una expectativa política ingenua, y en el peor de los casos, evidentemente confusa. Porque esta condena representa de manera implícita un Estado (y demás instituciones relevantes) que parece no tener inversiones políticas y económicas, como si no fuera la codificación de varios poderes sociales dominantes sino más bien un padre despistado que por un momento hubiera olvidado su promesa de tratar a todos sus hijos del mismo modo. Estas expresiones de indignación moralista transmiten de forma implícita la idea de que el Estado puede asumir el rol de institución profundamente democrática y no violenta; al contrario ofrecen una imagen del arte radical, de los movimientos sociales radicales y diversos segmentos poblacionales como si no fueran potencialmente subversivos, como si no representaran un desafío político significativo a las normas del régimen, reduciéndolos por el contrario a entidades benévolas y poblaciones que el Estado debiera proteger, subvencionar y promocionar en igual medida. Aquí la objeción del moralismo a la política como esfera del poder y de la historia y no como principios morales, no solo resulta irritante: de ella resulta una posición política problemática y confusa. Resulta engañosa en cuanto a la naturaleza del poder, del Estado y del capitalismo; es engañosa respecto a la naturaleza de las fuerzas sociales opresivas y respecto al alcance del proyecto de transformación que requiere una aspiración seria a la justicia. El objetivo de los moralistas no es generar tal confusión pero cae dentro de ese conjunto más amplio de efectos dislocados derivados de una aún no reconocida pero sí percibida impotencia. Es sintomática de la

inconsciente pérdida de esperanza de que se puedan llevar a cabo transformaciones de alcance mucho mayor.

***

¿Y qué decir del moralismo en la vida intelectual, representado por lo que habitualmente se ha denominado, dentro y fuera del mundo académico, «políticamente correcto» —un alto grado de justicia, una postura vigilante y el correspondiente rechazo de la muy política e intelectual competitividad— que cabría esperar de la izquierda y del pensamiento neoliberal? ¿Cómo ha ocurrido que el compromiso para con el conocimiento, la crítica y la profundidad intelectual haya sido superado por el tipo de fundamentalismo históricamente asociado a los conservadores?[15] ¿Hasta qué punto es el moralismo en la vida intelectual una respuesta dislocada a la parálisis política fuera del mundo académico, una parálisis culpabilizadora asumida por la vida intelectual y que se vuelve contra sí misma de manera autoflagelante? ¿Es esta autoflagelación antiintelectual también un sustituto de la acción frente a la desesperación por la acción misma? ¿O bien este moralismo trata de dar una respuesta a la ausencia general de objetivos en la vida intelectual contemporánea —una sensación de irrelevancia política y de falta de finalidad que multiplica la sensación de impotencia de algunos intelectuales—, una ausencia que se experimenta tanto en la esfera política como en la intelectual? ¿De qué es síntoma este moralismo que caracteriza la vida intelectual contemporánea?

Para desarrollar tales cuestiones puede resultar útil volver sobre la diferencia entre una verdadera postura moral y su pariente moralizadora redactada y metamorfoseada. Una moralidad ricamente configurada en sentido político o intelectual adopta un carácter del todo criticable desde el momento en que debe dar cuenta de sí misma y superar pruebas frente a otras versiones del bien.[16] Además no puede codificarse a sí misma como ley sin perder su profundidad

filosófica y espiritual —la misma pérdida de contenido que ocurrió a la doctrina moral socialista y a la liberal cuando se codificó como una verdad absoluta. El moralismo, en todo caso, está animado por un sentimiento tácitamente antidemocrático: no quiere debatir o argumentar, más bien intenta impedir cualquier conversación con sus prohibiciones y reproches. Dicho de otro modo: mientras que en el mejor de los casos la moralidad política tiende a incitar una formación política particular y busca unir a un pueblo bajo los augurios de la comprensión que ofrece de ella, el moralismo difama y reprocha las posiciones aisladas. En este sentido se puede entender el moralismo como un efecto históricamente determinado de sujetos que se ven aislados y vulnerables ellos mismos —sujetos que reclaman su pertenencia a una comunidad abstracta basada en una identidad, pero que rara vez se ven apoyados o protegidos por verdaderas comunidades de solidaridad. Del mismo modo, mientras que la validez de todo sistema moral particular depende de que cada persona pueda adoptarlo y habitarlo, el moralismo político contemporáneo tiende a confundir a las personas con las convicciones de forma completamente no voluntarista: las personas se equiparan a las posturas de los sujetos, los cuales se asimilan a identidades a su vez semejantes a ciertas perspectivas y valores. El hecho de ser una mujer blanca es sinónimo de hablar o pensar *como* una mujer blanca, al igual que para incluir «diversas perspectivas» hay que rellenar un panel o un programa o una antología con quienes están formalmente marcados —para ser más exactos, fenotípica, fisiológica o comportamentalmente— como «diferentes».

Inadvertidamente, parece que surge la cuestión de la relación entre los discursos moralizadores y la política cultural o multicultural contemporánea. ¿Qué es lo que hace que este tipo de política sea en particular susceptible de un didactismo moralizador? Quisiera aventurar cuatro breves respuestas, muy especulativas. En primer lugar, como formaciones culturales y políticas contra-hegemónicas, se mueven fuera del marco político oficial y se caracterizan por

cierto contraste discursivo con la preocupación de dicho ámbito por el poder y el interés. Por tanto la mayoría de las veces se conciben a sí mismas como más auténticas y menos ligadas a las fuerzas corruptoras del poder y del interés; en síntesis, como si formasen parte de un plano moral superior al de su opuesto aparente o por grupos de interés emparentados con ellos. Al mismo tiempo, su exclusión discursiva del orden político convencional constituye una herida infligida incansablemente (que por tanto duplica la herida social en la que se fundamenta su misma formación originaria) que ofrece el caldo de cultivo perfecto para el moralismo.

En segundo lugar, aunque la derecha las considere como un grupo monolítico, estas formaciones políticas se encuentran tan fragmentadas, constituyen elementos tan pequeños de movimiento, conectados de modo tan débil (cuando lo están), que invariablemente asumen una actitud paranoica que ve casi cualquier forma de poder como una amenaza a su propia existencia. Así, es posible que desarrollen una excesiva rigidez defensiva y se vuelvan más frágiles precisamente por esta sensación de peligro de su existencia; esta actitud defensiva tiende a impedir que se enfrenten a fuentes de injusticia más profundas, a la vez que les lleva, por el contrario, a sostener una política que actúa en un nivel ampliamente simbólico y gestual, un nivel en el que el moralismo es incontrolable.

En tercer lugar, en la medida en que las políticas identitarias se institucionalizan —en programas académicos, grupos políticos restringidos u otras organizaciones políticas—, quedan expuestas a la lógica profundamente despolitizadora de las instituciones liberales: los conflictos históricos se tornan esenciales, los efectos se vuelven causas, y «cultura», «religión», «orígenes étnicos» o «sexualidad» se convierten en diferencias profundas con intereses bien arraigados. En efecto, dado que los efectos del poder se han transformado discursivamente en entidades esencializadas, no se pueden abordar sus intereses dentro de este discurso. Dicho de otro modo: los proyectos políticos identitarios son efectos muy reales de las modalidades

tardomodernas del poder, pero, como tales, no expresan plenamente su carácter y, en consecuencia, no consiguen articular con eficacia su propia condición; son síntomas de cierta fragmentación del sufrimiento, y de un sufrimiento vivido como identidad más que como injusticia o dominación —un sufrimiento que sin embargo no se puede resolver a nivel identitario. Se puede observar esta dinámica con más facilidad en los discursos que sustancian al conflicto en territorios como Irlanda del Norte, Oriente Medio o Sudáfrica. Formular el problema de estas regiones como el del conflicto entre católicos y protestantes, árabes y judíos o negros y blancos, en lugar de comprender el carácter antagonista de estas identidades como algo en parte producido y naturalizado por operaciones históricas de poder (el asentamiento colonial, el capitalismo, etc.), constituye una postura claramente deshistorizante y despolitizadora, el tipo de actitud que conduce de hecho no tanto a la elaboración de análisis y estrategias políticas eficaces, sino que conduce al lamento o a la culpabilización moralista, a la personificación del conflicto histórico en individuos, castas, religiones o tribus. El mecanismo resulta relativamente notable en situaciones ajenas; sin embargo, debido sobre todo a las lógicas esencializantes de las instituciones liberales, dicha perspectiva es mucho más difícil de sostener cuando se considera la política de la «diversidad cultural» —la despolitización ya está en el propio nombre— en Estados Unidos.

En cuarto lugar, y en relación con el punto anterior, lo que se identifica como la política cultural o de la identidad tiene poco que ver la mayoría de las veces con lo que los neogramscianos llaman un nuevo proyecto hegemónico. No digo que a la «política multicultural» le falte un sentido del patriotismo adecuado, como ha sostenido Richard Rorty,[17] sino que con frecuencia no tiene una visión de emancipación del racismo, la homofobia o el sexismo (ni un análisis serio de la relación entre estos males y el capitalismo, y, por tanto, de estos males con la clase). En otras palabras, el problema de una política de la «diferencia» estriba en la falta de una

visión de futuro que pueda superar el significado político de tales diferencias, y por tanto también en la ausencia de un proyecto político asertivo. Quizá sea esta la razón por la que, a veces, estas formaciones políticas parecen más empeñadas en acumular y citar las evidencias que prueban los agravios que justifica su existencia en lugar de imaginar alternativas a esta situación (el tercer capítulo explorará más en detalle esta afirmación). De hecho, ¿dónde estarían los programas de estudios feministas o de estudios étnicos sin la pesadilla de la subordinación o de la violación sexual y étnica, por un lado, y sin la presunción del carácter analíticamente aislable de dichas afrentas, por el otro? Estas inversiones políticas negativas (que señalan en sí mismas una forma de parálisis política), junto con la mala conciencia que fomentan respecto a los agravios y los sufrimientos de otros grupos, constituyen recetas seguras para una política moralizadora. Es como si el empuje moralizador llenara el vacío, doloroso e incómodo, dibujado por muchos, de la parte «piensa globalmente» del imperativo post-marxista «piensa globalmente, actúa localmente». A medida que nuestros análisis globales nos llevan a considerar lo abrumadores que resultan los poderes constitutivos de nuestra situación actual, y al estar esta apreciación despojada de la convicción de que Dios o el Progreso nos liberarán, nuestras acciones locales se reducen a reproches moralistas —rara vez transformadores— sobre las huellas de estos poderes que fluyen en nuestras inmediaciones.

***

Si el discurso moralizador siempre alberga cierta ansiedad respecto a la «práctica», funciona también como un extraño sustituto de la «práctica»; se trata de lo que Nietzsche definió como «reacción» que se hace pasar por acción. Moralizar tiene el objetivo de prohibir ciertas cosas, palabras o actos, o de imponer un grupo de palabras o actos muy restringido, lo cual naturalmente constituye también

una forma de prohibición. Su función es limitar más que abrir, disciplinar más que incitar, lo que nos recuerda una vez más el vigor anti-intelectual del moralismo, ese giro contra la riqueza intrínseca de la vida intelectual, y contra su valor particular para las prácticas radicalmente democráticas.

En cierta ocasión, Stuart Hall definió la distinción entre teoría y política como la que separa un ámbito de significado abierto, potencialmente infinito, y otro intencional y estratégicamente restringido.[18] La tarea de la teoría, insiste Hall, es «posponer los significados», mientras que el alimento vital de la política está hecho de intentos de representación hegemónica que por su propia naturaleza tratan de detener este movimiento, fijar el significado en la verdad política particular —la representación no fluida y no negociable— que se desea que prevalezca. Prestando la debida atención a todo lo que tan somera distinción deja de lado, preguntémonos qué ocurre cuando la indagación intelectual se sacrifica a un momento intensamente politizado, tanto dentro como fuera de una institución académica. ¿Qué pasa cuando nosotras, animadas por las mejores intenciones, intentamos eludir la distinción entre política y teoría, entre los intentos de afirmar una verdad hegemónica y la indagación intelectual? Creo que no le hacemos ningún favor ni a la política ni a la vida intelectual eliminando una tensión productiva —es decir, el modo en que, de hecho, la teoría y la política intervienen una en la otra— para consolidar ciertas aserciones políticas como premisas de un programa de investigación intelectual. Por el contrario, usurpamos al espacio cada vez más limitado destinado hoy al pensamiento, a la posibilidad de que los significados se pospongan, mientras politizamos un espacio que a su vez debe cuidar sus propios confines y erigir barricadas para defender la identidad que quiere proteger. En suma, cuando codificamos tal política como base de la vida intelectual, fijando nuestra posición, reproducimos la reacción de nuestra aparente oposición, y de este modo nosotros mismos nos volvemos reaccionarios. Si las premisas necesarias de

ciertas reivindicaciones políticas son representaciones consolidadas de identidad y verdad, estas al mismo tiempo destruyen de modo inevitable la apertura de la que depende la vida intelectual necesaria para una formulación rica de la democracia. ¿Podemos vivir con esta paradoja?

En un breve pero notable ensayo de 1924 titulado *Política «in nuce»*, Benedetto Croce formula el problema de la investigación teórica politizada de este modo:

> ¿Por qué he querido señalar de nuevo, y con la mayor atención, la distinción entre teoría y práctica, entre la filosofía política y la política? ¿Para instar a los filósofos a que sean modestos y no embrollen la vida política, ya bastante embrollada, con inoportuna y poco lógica filosofía? Sí, por cierto [...]. Pero confieso que sobre todo me ha movido el deseo inverso, es decir, salvar el juicio histórico de las contaminaciones de la política práctica, que le quitan alcance y atrevimiento. Y esa solicitud es también, a su manera, política y alta política; si es verdad lo que el antiguo Aristóteles, padre de la ciencia política, decía a propósito del contraste entre vida activa y contemplativa: que no solo son prácticas las operaciones que se dirigen a los hechos, sino también y más todavía las contemplaciones y las reflexiones que se tienen a sí mismas por origen y fin, y que, educando la mente, se preparan las buenas acciones.[19]

Croce nos hace volver de manera interesante sobre la cuestión de la moralidad, de cuya huella, como he intentado sostener, realizamos la dolorosa experiencia como fuerza anti-vital, anti-política y anti-intelectual del moralismo político. Sin embargo, este retorno no es solo una recuperación, precisamente porque hoy nos vemos obligados a *inventar* abiertamente nuestros proyectos políticos y su contenido moral, sin recurrir a sistemas morales u ontológicos arraigados en la naturaleza, en la razón fetichizada, en la dialéctica o en lo divino. Hoy nos hallamos confrontados al hecho de la historia —a los futuros políticos y a las acciones que podrían producirlos y configurarlos— como un mero problema de poder. Es algo que salta a la vista en un momento en que las

metanarraciones históricas quedan totalmente expuestas como ficciones.

El argumento de Croce para una separación literal y figurada entre vida política e indagación intelectual abre nuevas posibilidades para revitalizar una rica perspectiva política moral y para debilitar la visión moralizante con que las formaciones intelectuales y políticas contemporáneas se contagian unas a otras. Para imaginar qué les parecería a los intelectuales esta postura, consideremos la respuesta de Foucault a un periodista que le preguntó si había escrito *El uso de los placeres* y *tecnologías del yo* «en favor del movimiento de liberación». «No a favor —respondió de inmediato Foucault—, sino *en función* de una situación actual».[20] La diferencia entre «a favor» y «en función» es de vital importancia: indica si la vida intelectual se verá sometida a los discursos políticos existentes y a la formulación de las necesidades políticas inmediatas expresadas por esos discursos, o si se le permitirá ese aire de independencia que ha de tener para preservar su propio valor en la vida política *en cuanto* trabajo intelectual. Foucault no sostiene que su trabajo sea indiferente a un movimiento político existente, que este no condicione su pensamiento o que no tenga relevancia para sus perspectivas. Distingue más bien el valor del pensamiento crítico de la toma de posición, de la formulación de directrices o de modelos para la acción.

Maurice Merleau-Ponty sostiene un argumento similar en una discusión con Jean-Paul Sartre respecto al nivel adecuado de compromiso político por parte de los filósofos:

> No renuncié [...] a escribir sobre política [...]. Desde la guerra de Corea, decidí —aunque es por completo distinto— dejar de escribir sobre los acontecimientos a medida que se presentan [...]. El compromiso sobre cada acontecimiento tomado de manera aislada se convierte, en épocas de tensión, en un sistema de *mala fe* [...]. Por eso en varias ocasiones sugerí en la revista [*Les Temps Modernes*] que presentásemos estudios comprehensivos en lugar de posicionarnos de manera apresurada [...]. Este método está más cerca de la política que tu método del compromiso

> permanente. Ahora bien, por eso mismo, es más filosófico, porque la distancia entre el acontecimiento y el juicio que se hace de él desarma la trampa del acontecimiento.[21]

La trampa del acontecimiento, a lo que hoy podríamos añadir «la trampa de los discursos existentes», es precisamente la que los intelectuales que pretenden ser reflexivos y útiles a la vida política deben abrir de golpe. De modo parecido, Foucault (en una formulación que profundizaremos en el sexto capítulo) afirma la necesidad de una crítica de las racionalidades políticas que organizan los acontecimientos existentes y las reivindicaciones políticas, una crítica que no puede tener lugar ni dentro del término «del acontecimiento», ni dentro de una gama dada de posiciones políticas y subjetivas. Sin embargo, tanto Foucault como Merleau-Ponty insisten en que sostener la idea de una separación entre vida política e intelectual no significa separarlas por completo. Por el contrario, se trata de procurar que los intelectuales políticos vean con buenos ojos la interlocución productiva, incluso agonística, entre vida intelectual y política, que solo es posible cuando ambas mantienen una distancia dinámica y una tensión. Esta cultura, un acto político en sí en un período en que las universidades están cada vez más financiadas por corporaciones «interesadas», por fondos privados o por el Estado, supone también probablemente una manera de liberar la vida política de su actual disposición moralizadora y la vida intelectual del remordimiento de la mala conciencia. En un esfuerzo por revitalizar la política de izquierdas con genealogías enriquecedoras, análisis institucionales perspicaces y visiones políticas conspiradoras, los intelectuales que sean muy cultos, fantasiosos e independientes podrían tener un enorme valor. Pero en la medida en que los pensadores críticos universitarios se encuentren atrapados por un moralismo político deshistorizante, despolitizante e intelectualmente asfixiante, estimulado por la desorientación política propia de nuestro tiempo, no estaremos listos para

dicho trabajo. Como sostengo en el séptimo capítulo, en la medida en que no lleguemos a un acuerdo sobre las pérdidas sufridas por este tipo de moralismo, seguiremos cautivos de una melancolía que las vuelve a poner en escena. No seremos por tanto de mucha ayuda para dar forma a alternativas viables a esas trayectorias fracasadas en cuya órbita fantasmal gira la vida política contemporánea. Con este espíritu de examen —desligado de la exigencia de soluciones políticas inmediatas, que siempre acabará por sacrificar las riquezas que la vida intelectual puede ofrecer a la política—, han sido escritos los siguientes capítulos.

3. DESEO
EL DESEO DE SER CASTIGADO: «PEGAN A UN NIÑO» DE SIGMUND FREUD

La conciencia moral y la moral misma nacieron por la superación, la desexualización, del complejo de Edipo.
S. Freud, *El problema económico del masoquismo*

El «ser golpeado» [...] es también un «ser amado»...
S. Freud, *Pegan a un niño*

En nuestros días, reflexionar sobre el deseo de ser castigado puede parecer un tanto esotérico o autoindulgente si lo comparamos con las investigaciones sobre su aparente contrario, el deseo manifiesto de castigar. A comienzos de los noventa, los ciudadanos de California votaron a favor de que se transformase automáticamente la tercera condena por posesión de drogas de un delincuente en una condena a cadena perpetua. En 1993, la paliza propinada a un joven grafitero americano acusado de vandalismo en Singapur llevó a varios miembros de la Asamblea de California, «hartos de la delincuencia», a apoyar una ley que prescribía castigos físicos en público a los jóvenes californianos culpables de pequeños actos vandálicos. A lo largo de la misma década, mientras los presupuestos para la educación, el *welfare* y el gasto municipal se reducían a niveles inhumanos y sin precedentes, los legisladores californianos incrementaban el gasto público *exclusivamente* en prisiones, destinando

increíbles sumas de dinero a su construcción, mantenimiento, seguridad y población. En los Estados Unidos, las peticiones para que las ejecuciones se hagan públicas —incluida la reintroducción de los pelotones de ejecución— continúan en aumento.

Esta pasión por el castigo, y en especial por su exhibición, recuerda a la fórmula de Nietzsche: «A medida que crecen el poder y la autoconciencia de una comunidad, el derecho penal siempre se suaviza; y cualquier debilitamiento y amenaza profunda de aquélla hace salir de nuevo a la luz las formas más duras de éste».[1] En efecto, el mejor indicador del deterioro del sentido cívico no es tanto el aumento del índice de criminalidad como el aumento de una población aparentemente más deseosa de que se castigue a sus ciudadanos más marginales que de justicia política y económica para todos.

Aquí podemos leer otro síntoma: un distanciamiento progresivo del difícil trabajo de la libertad, un trabajo arriesgado por su relación transformadora con el pasado, su enfrentamiento al poder y su compromiso por construir un futuro no del todo previsible. En efecto, puede que el retroceso de un concepto de la ciudadanía ligado a un proyecto de construcción de democracia podría estar animando no solo el deseo de castigar a los demás, sino también cierto deseo de ser castigado, un deseo de volver a representar, escenas de sujeción y violación, en lugar de rechazarlas.[2] El presente capítulo considera este segundo síntoma, centrándose en el deseo históricamente determinado de ser castigado —no tanto por crímenes como tales, sino por lo que podríamos denominar «crímenes sociales», el de ser mujer, de color o *queer* en un orden social conscientemente sexista, racista y homófobo y que ha forjado además toda una serie de sofisticados discursos críticos respecto a tales injusticias. Las preguntas que animan mi investigación son las siguientes: Si la subordinación o los daños sufridos en razón de estas marcas no son solo una cuestión de opresión o de represión política generadora de un posicionamiento social dado, sino que suponen por el contrario un proceso permanente de formación del sujeto, ¿hasta qué punto podría ese

proceso generar un deseo de tratamiento social injurioso y punitivo que al mismo tiempo denuncian los sujetos? ¿Qué podría confirmar, resolver o aliviar este tratamiento dentro de una identidad psíquica y política engendrada a partir del rechazo social o la subordinación? ¿Y cómo se representa la recepción de tal castigo —en especial a través de su desplazamiento a otros— para disfrazar lo que de otra forma podría verse como un deseo político masoquista derivado de la formación de sujetos sociales subordinados? Además de estas preguntas histórica y culturalmente específicas sobre la formación de la identidad y las reivindicaciones sociales, subyace otra de carácter más general: si el deseo no es intrínsecamente emancipador —es decir, si la comprensión contemporánea de la formación del sujeto ya no nos permite ver a los sujetos deseantes desear su propia libertad y bienestar (aunque sea la simple libertad del sufrimiento)— ¿a partir de qué fuentes construir un futuro emancipador?[3] ¿Cuál podría ser el suplemento ontológico o sustituto del deseo liberador en el acto imaginado de deseo de un futuro mejor atribuido al sujeto moderno? Desde luego, en su viaje a la tierra prometida, el sujeto moderno nunca ha podido depositar su confianza solo en el deseo. En los albores de la modernidad, Hobbes insistía en que el deseo podía hacer naufragar los intereses, que solo el deseo enjaezado a la razón podría preservarnos de la destrucción de nosotros y de los demás que nuestras pasiones desenfrenadas podrían provocar. Pero ni siquiera en Hobbes —y dejando de lado a liberales más taimados como Locke o Mill— hay referencia alguna al deseo de ser sometido. Al contrario, en tanto que se considera que nuestra pasión primordial parece centrarse en la libertad individual para hacer lo que uno quiera, hemos de ser convertidos a los beneficios de ser gobernados y ordenados mediante reglas: hemos de ser persuadidos de sacrificar este primer impulso nuestro de libertad y de satisfacción egoísta para satisfacer nuestros intereses a largo plazo: la supervivencia, la propiedad y la seguridad (aquí Hobbes juega con la palabra *de-liberación* como instrumento de la razón

para regimentar y organizar el deseo, como pacto constituyente del Estado). Y tampoco en la tradición de la izquierda, de Marx a Marcuse, se cuestiona el presupuesto de un sujeto nacido con pasión por la libertad —autorrealizado en el trabajo y autolegislado en la sociedad—, con independencia de lo arduo que pueda ser el camino hacia la realización de dicha libertad. En contrapartida a esta confianza modernista en el deseo de libertad, encontramos la línea de pensamiento que va de Nietzsche a Weber, y que culmina con la teoría de la subjetivación de Foucault. Pero ¿nos hemos dado cuenta de hasta qué punto ese contrapunto agota un recurso crucial de la visión progresista, arraigada no en la racionalidad del Estado liberal ni en las capacidades racionales del sujeto moderno, sino en la naturaleza del deseo mismo del sujeto liberal?

Para responder a esta pregunta, retomaré el ensayo de Freud de 1919, *Pegan a un niño*. Con la lectura de este texto, no pretendo hacer pasar la vida política por el filtro de la psicología, ni reflexionar sobre las formas en que la vida sexual influye en la vida política; más bien quisiera tratar alegóricamente un asunto histórico-político a través de la narración del deseo y el castigo elaborada por Freud. Por supuesto, Freud se ocupa de la formación ahistórica y transcultural del deseo masoquista en el contexto del complejo de Edipo; mi intención, en cambio, es reflexionar sobre las formas en que los afectos de naturaleza problemática —desilusionados, ilícitos o, en todo caso, no practicables— restringen de una manera históricamente específica las prácticas emancipatorias. Esta diferencia de enfoque contradice el intento de aplicar el texto de Freud a la política; a pesar de ello, ciertos elementos de su análisis pueden ayudarnos a entender la particular formación de una identidad social que alienta la reafirmación punitiva de sus propias fuentes de sufrimiento.

***

Freud abre *Pegan a un niño* reflexionando sobre la frecuencia con que los pacientes analizados por histeria o neurosis obsesiva

confiesan ceder a la fantasía que da título al ensayo. Freud sugiere que, teniendo en cuenta su frecuencia, probablemente dicha fantasía sea bastante común en personas no manifiestamente enfermas y que por tanto no se han visto impulsadas a admitirla.[4] Freud hace otras observaciones iniciales. La fantasía va acompañada de sentimientos placenteros en virtud de los cuales se la reproduce una y otra vez. Sin embargo, como queda claro por la forma gramatical con la que se la convoca, la fantasía es, en su primera manifestación, notablemente ambigua y vaga, sin un sujeto u objeto claramente identificables. La confesión de la fantasía, añade Freud, viene acompañada de una vergüenza o sentimiento de culpa particularmente intensos, que parecen actuar aquí «con mayor energía que en confesiones análogas sobre los recuerdos primeros de la vida sexual».[5] Por último, igual que otras fantasías o ideas fijas que se conforman durante el quinto o sexto año de vida del niño, la fantasía no parece arraigada en un trauma específico, sino que parece proceder de impresiones insignificantes que ofrecen «una ocasión casual de fijación a los componentes sexuales anticipados».[6] En suma, los componentes específicos de esta fantasía suponen una cotidianeidad y una frecuencia desproporcionada en relación a la vergüenza extrema que acompaña su confesión y que, asimismo, entra en conflicto con el lenguaje de la perversión con el que el mismo Freud la describe.

De su análisis de cuatro pacientes femeninas (dos casos de esta fantasía en pacientes de sexo masculino quedan puestos entre paréntesis hasta el final del ensayo), Freud concluye que la fantasía procede a través de tres fases sucesivas de la primera infancia. La primera se describe a través de la afirmación indefinida e indirecta «pegan a un niño»: lo más significativo es que el niño al que se pega *no* es el que imagina la escena. El niño que imagina la escena, no obstante, tampoco es el que pega, sino que es «una persona adulta» en la que luego es posible reconocer al padre del niño.[7] Puesto que el niño que produce la fantasía no es ni agente ni objeto de las

palizas, Freud concluye que la fantasía en su primera fase no es ni sádica ni masoquista, y tampoco claramente sexual. Más bien interpreta esta fase como la escenificación de una clara gratificación ligada a los celos entre hermanos y hermanas, que podría explicarse por medio de una frase más explícita, por ejemplo: «*Mi padre pega al niño al que odio*».[8] Sin embargo, la pregunta que Freud deja sin respuesta es la de por qué la fantasía no se muestra bajo esta forma, operando en cambio a través de la abstracción del padre punitivo y del hermano (o hermana) despreciado. ¿Qué clase de gratificación, que la formulación explícita de Freud excluiría, hace posible esta abstracción? ¿Qué tipo de ambigüedad crucial asigna a esta suspensión erótica o, cuando menos, del placer? ¿Y de qué modo esta abstracción puede representar una *formación* de deseo y subjetividad, y no únicamente un deseo de apartar a un hermano o hermana en concreto del afecto de un padre en concreto?

La segunda fase de la fantasía evidencia de modo explícito el castigo del niño que produce la fantasía, expresada a través de la frase: «*Yo soy golpeado por mi padre*». Sin embargo, esta fase, a la que Freud reconoce «un indudable carácter masoquista», «no es jamás recordada ni ha tenido nunca acceso a la conciencia. Es una construcción del análisis».[9] Esta fase resulta de dos precipitados de la culpa relacionados aunque distintos: la culpa por haber deseado que se le pegue al hermano (o hermana) y la culpa por la represión del amor incestuoso por el padre. Aunque Freud insiste en que «la conciencia de culpabilidad es siempre el factor que transforma el sadismo en masoquismo», al mismo tiempo sostiene que la culpa sola no es «todo el contenido del masoquismo», sino que este ha de ser complementado por las «tendencias eróticas».[10] De este modo, el ilícito «mi padre me ama» (solo a mí) se transforma (regresa) en «mi padre me pega», de modo que el ser pegado es ahora «una confluencia de la consciencia de culpabilidad con el erotismo»; «*[este ser azotado] no es sólo el castigo de la relación genital prohibida, sino también su sustitución regresiva*, y de esta última fuente extrae

la excitación libidinosa, que desde este punto queda unida a ella [...] Pero ésta es ya la esencia del masoquismo».[11] La lectura freudiana de esta segunda fase «irreal» sugiere que el castigo por un deseo inaceptable satisface el deseo. Además, el castigo vehicula el deseo inaceptable ofreciéndole un sustituto, la forma de afecto en efecto vivida. De este modo, el masoquismo adopta una forma de modo de gestión del sentimiento de culpa y los reproches que nos dirigimos incorporándolos respectivamente al amor y el deseo. Es una manera de pactar con afectos inaceptables sin tenerlos que sacrificar del todo.

La tercera fase de la fantasía vuelve a la indeterminación de la primera respecto tanto al agente como al objeto de las palizas. Aunque con una diferencia: en dicha fase es un grupo de niños (invariablemente de sexo masculino) el objeto de castigo, y otras formas de castigo y humillación sustituyen ahora a las palizas físicas. Además, Freud sostiene que, a pesar de la indeterminación del sujeto y del objeto, esta fase lleva consigo una «intensa excitación, inequívocamente sexual, y provoca, como tal, la satisfacción onanista».[12] Esta fase, en mi opinión, ofrece un momento políticamente desarrollado en la fantasía de castigo, por su identificación difusa con los sujetos azotados (otros muchos niños); por el hecho de que en lugar del padre haya profesores, rectores y otras autoridades no especificadas; y por la escena propuesta de niños (privilegiados) humillados mientras que la niña (socialmente subordinada) se queda mirando.

Aunque considere que esta tercera fase es la que comporta la excitación sexual en su forma más explícita y podría incluso ser la fantasía que persiste en la edad adulta, Freud no la considera como la culminación de la segunda fase, masoquista, sino como su tapadera. De hecho, según Freud, lo que prueba la importancia suprema de esta segunda fase estriba en que «continúa actuando por mediación de la siguiente, que la sustituye».[13] Por otra parte no cree que haya que tomar al pie de la letra el aparente sadismo de la tercera fase:

> Nos parece como si en esta fase: «El padre pega al otro niño y no quiere a nadie más que a mí», hubiese retrocedido el acento a la primera parte, después de haber sucumbido la segunda a la represión. Pero solo la forma de esta fantasía es sádica; la satisfacción de ella extraída es masoquista; su significación está en que ha tomado la carga libidinosa en la parte reprimida, y con ella también el sentimiento de culpabilidad concomitante al contenido. Todos los niños desconocidos golpeados por el maestro no son sino subrogados de la propia persona.[14]

Según la explicación freudiana, tanto la cadena de sustituciones empleadas para tapar la fantasía masoquista como las intrigas de amor y culpabilidad que la incitan son bastante complejas. No solo los demás niños vienen a sustituir a la niña que fantasea, sino que una fantasía consciente es sustituida por una inconsciente, y los niños ocupan el lugar de la niña que fantasea (Freud explica que estas niñas «cambian de sexo» «imaginándose ser niños»).[15] En otra parte, Freud compara estas sustituciones con la «base de toda una serie de sueños diurnos» que en dos de sus pacientes se había desarrollado a partir de «la fantasía masoquista de flagelación»; su función era «hacer posible un sentimiento de excitación satisfecha, aun renunciando al acto onanista».[16] Llegados a este punto, también la masturbación ha sufrido las sustituciones prescritas por la necesidad de tapar el deseo atormentado por la culpa.

Podemos resumir el análisis freudiano de la fantasía de las palizas del siguiente modo: la fantasía erótica o placentera del «niño al que pegan» empieza como fantasía amorosa caracterizada por los celos, pero pronto sufre una combinación de represión y regresión que la transforma en un sentido masoquista y sexual. La culpa, sobredeterminada en sus fuentes, es el mecanismo que provoca el cambio. Si bien Freud considera que esta fase masoquista de la fantasía es la más importante (aunque luego se halle reprimida y, por tanto, generalmente inaccesible a la consciencia del paciente adulto), también nos recuerda que esta fantasía aparece ya involucrada en la

gestión de otra represión: la del deseo incestuoso. Este masoquismo, generador de angustia y culpa, por lo general suele producir una tercera fase en la que el deseo masoquista de ser castigado, como una manera de confirmar y preservar el amor ilícito, se reparte a aquellos con los que nos identificamos, aun apareciendo como simples «espectadores pasivos». El comienzo de la tercera fase parece transformar de nuevo en sadismo el masoquismo de la segunda. Sin embargo, Freud no afirma que se produzca este tipo de transformación; más bien que esta fase funciona como tapadera de una resolución masoquista perdurable del amor ilícito. En realidad, las fases en apariencia distintas de esta fantasía se resuelven en el conocido cuento freudiano: el conflicto edípico se gestiona sustituyendo el amor con el castigo, y su vivencia es la de castigo *como* amor.

Volvamos ahora a la política.

***

¿Por qué estudiar el masoquismo, y en particular este cuento sobre el masoquismo, para reflexionar sobre los elementos de la vida política contemporánea? Este texto requiere nuestra atención por dos razones. En primer lugar, y más importante, porque tiene que ver con una experiencia inicialmente contraintuitiva: una fantasía placentera en la que el sujeto que fantasea o sus pares se ven castigados por un enemigo —el arbitrario, disciplinario y omnipotente mundo adulto. Al representar así en el centro mismo del deseo una solidaridad rota con uno mismo o sus contemporáneos, esta fantasía supone una limitación de la autoestima, un freno a la unión y al deseo de libertad representado por la búsqueda o práctica del deseo. Si esta configuración del deseo guarda alguna analogía con la formación del sujeto político en la tardomodernidad, haríamos bien en diagnosticarla y hacerle frente. En segundo lugar, este texto lleva a un primer plano la ambigüedad en el juego del deseo frustrado: a pesar de los esfuerzos de Freud por ordenar y sistematizar este juego

en varias fases, el deseo de ser castigado o de castigar a los demás no está fijado, ni se oponen el uno al otro. *Pegan a un niño* ofrece una de las afirmaciones freudianas más claras sobre las configuraciones escurridizas y puede que mal llamadas —como «sadismo» y «masoquismo»— del complejo de deseos de castigar y ser castigados, de subordinar y ser subordinados, infligir y padecer dolor.[17]

Llegados a este punto, quisiera dejar de lado los casos y propósitos específicos de Freud y permitir que un conjunto de posibilidades políticas se despliegue dentro del marco del deseo que Freud propone en su ensayo. ¿Qué pasaría si el ideal de un sistema político y de un orden social igualitarios prometidos por el liberalismo se considerara como un objeto ilícito de amor de los sujetos tardomodernos politizados a través de formaciones identitarias contemporáneas? Este ideal sería un lugar de amor pues se trata del marco fundacional de esperanza y posibilidad para un sujeto liberal; sería ilícito una vez se revelara la falsedad del marco fundacional. De este modo, el proceso de politización —en cuyo seno este ideal igualitario queda hecho añicos— podría considerarse análogo a lo que según Freud constituye la base de las fantasías punitivas, es decir, el complejo de Edipo. Dicha analogía puede verse en el descubrimiento, por parte de los estigmatizados por criterios de género, sexualidad o raza, de que el mundo al que consideraban pertenecer, y al que originalmente van destinadas su lealtad y pasión, no los tiene en gran estima, despreciando sus expectativas de pertenencia y protección, y humillándolos así en sus afectos. Si la identidad de sujetos marcados en órdenes liberales tardomodernos coincide con este tipo de descubrimiento, si la identidad política «acontece» ahí donde la promesa liberal de la personalidad universal (y de todos los bienes en conexión con esta) se revela vacía, ¿la herida fundacional de dicha identidad podría contener no solo celos y desilusión, sino también un deseo persistente, aunque frustrado? ¿Y estos celos y este deseo no podrían recorrer los mismos senderos que ya señalara Freud en su ensayo sobre las fantasías punitivas?

En este orden de ideas, vamos a considerar ahora tres interpretaciones posibles de la relación entre la particular formación de la conciencia política tardomoderna basada en la identidad y en el deseo potencial de reafirmar dicha identidad a través de actos sociales punitivos como el racismo, el sexismo y el heterosexismo. En una primera lectura, partimos de la premisa de que la identidad basada en una herida no resulta de un único acto o experiencia, sino que debe reactivarse y reafirmarse en el tiempo. De hecho, quizá no haya mejor testimonio de este punto que su aparente contraejemplo: la identidad basada en un pasado traumático. Para transformar en identidad el hecho de haber sobrevivido a un incesto, para traducir el pasado en un presente subjetivo y objetivo, por ejemplo, hay que reiterar la herida discursiva y emocionalmente en el presente como trauma físico y psíquico. Hay que establecer que la herida vive, que el trauma se repite no sólo a través de los sufrimientos físicos y mentales del sujeto, sino también a través de su rechazo y falta de reconocimiento por parte de los demás. De forma más intuitiva, las identidades basadas en una herida de género o raciales no pueden basarse en un pasado doloroso y distante: para que el género o la raza sean fuentes continuas de identidad tienen que producirse actos repetidos de sexismo y racismo en el contexto presente e inmediato del sujeto.

Sin embargo, padecer en cuerpo y mente el tipo de herida que la identidad requiere y por la que está constituida es explícita y desagradablemente doloroso. ¿Quién querría intencionadamente para sí una herida de este tipo, aunque su identidad dependiera de dicha herida? Para evitar este dolor, el sujeto podría trasladar esta repetición de la herida fuera de sí, en aquellos, sin embargo, con los que más se identifica. De este modo, puede obtenerse cierta gratificación no sádica del fantasma de la victimización de la «propia gente». En efecto, este es el modo en que la figura de una abusada y explotada Linda Marciano (la Linda Lovelace del film porno de 1972 *Garganta profunda*) parece operar en el feminismo de

Catherine MacKinnon; así es como, más en general, parecen funcionar las letanías sobre la victimización sexual de las mujeres en sus escritos: McKinnon lleva a cabo un gesto retórico reiterado al borrar los límites que la separan a ella misma y al lector de las historias de violación sexual que narra. Una lectura similar explica una pegatina popular a comienzos de los años noventa, «Toda mujer es Anita Hill». La evidente falsedad de esta afirmación (en particular por el modo en que elude la complejidad de la raza en los Estados Unidos) coincide precisamente con la reafirmación catártica de la victimización universal de las mujeres. ¿De qué modo podríamos interpretar sino la iconografía que representa la brutal paliza recibida por Rodney King por parte de la policía de Los Ángeles y la interminable retransmisión mediática de los golpes recibidos, así como la repetición de los golpes —recibidos y dados— en las revueltas que siguieron al juicio inicial que absolvió a sus agresores? Pensemos también sino en el efecto que tuvo el homicidio del estudiante universitario gay Matthew Shepard, en 1998, de cara a consolidar la identidad de los estudiantes *gays* como objetos de persecución. Incluso la estructura narrativa de muchos ensayos contenidos en *Palabras que hieren* (un texto que reclama que se legisle sobre los discursos de incitación al racismo) y del *Nada más que palabras* de Catherine MacKinnon ejemplifican esta postura: las lesiones concretas infligidas a individuos concretos aparecen al principio de estos textos para transmitir la idea de una experiencia generalizada por parte de los miembros de los grupos en cuestión.[18]

Si la puesta en escena del castigo al prójimo confirma la identidad basada en una herida sin que el sujeto tenga que padecerla de manera directa, cabe suponer entonces que este desplazamiento también espolea un sentimiento de culpa que a su vez tendrá que ser aliviado y expiado. Al mismo tiempo, esta culpa obstaculizaría la identificación con aquellos que reciben los golpes, haciendo menos efectivo el desplazamiento y provocando una nueva serie de angustias respecto a la identidad que se intenta afirmar. Además, la

culpa produciría una nueva lógica de obligación y agresión hacia el que sufre y hacia el mundo que provoca dicho padecimiento.

La tendencia a la «victimización» descrita con frecuencia como la modalidad dominante del discurso político contemporáneo, que lleva a que incluso aquellos que no aparecen abiertamente como víctimas reclamen dicho estatus, podría tener sus orígenes en la necesidad compleja, dentro de las formaciones identitarias postliberales, de contemplar y mencionar a otra víctimas que no sean uno mismo pero que puedan ser sus sustitutos. Esta necesidad genera el imperativo culpable de aparecer como víctima, aunque no resuelve la culpa que guía ese imperativo. Efectivamente, la culpa por haber evitado los peores sufrimientos que pueda experimentar un determinado grupo puede generar su propio deseo de castigo (recuérdese que Freud insiste una y otra vez en el hecho de que es la *culpa* lo que convierte el sadismo en masoquismo), y de ira —antepasado y descendiente del sentimiento de culpa— hacia aquellos con los que se busca la identificación y de los que se reclama la solidaridad. Esta misma rabia genera más culpa. El resultado final es una lógica psíquico-política que produce un *surplus* de escenas de victimización. Estas formas de victimización tampoco encuentran fácil reparación: psíquicamente, se ha invertido mucho en ellas, bloqueando una transformación suave; además, la solidaridad requerida para resistir a la victimización queda interrumpida por el sufrimiento desplazado a otros y luego rencorosa y culpablemente asumida por uno mismo.

Una segunda lectura posible de la relación entre la identidad politizada y el deseo de recibir un castigo nos acerca un poco más del ensayo de Freud. Si la identidad que se forma a partir de una herida es una identidad formada a partir de un trauma, entonces habría también cierto consuelo, quizá incluso gratificación erótica, en volver a escenificar la herida o en nuestros propios cuerpos (masoquismo) o en los de otros (masoquismo desplazado en el quedamos separados de aquello con lo que nos identificamos en cuanto

«espectadores pasivos», retomando la expresión freudiana). Esta nueva puesta en escena estabiliza una identidad cuya configuración traumática haría inestables su faceta política o pública; a partir de deseos inconscientes en conflicto, forja una identidad políticamente coherente, continua y consciente. Y, al hacerlo, también nos mantiene en una comunidad imaginaria junto con otros «como nosotros», en una era en que tal comunidad rara vez *se vive* en forma de asociaciones, instituciones y prácticas políticas concretas.

Sin embargo, volver a escenificar el trauma que mezcló amor y dolor, afecto y sufrimiento también satisface la compleja formación erótica localizada en el momento de la «caída» de una identidad herida (caída desde la pertenencia a una ciudadanía universal, de la igualdad formal, de la personalidad liberal), el punto exacto de creación de dicha identidad. El momento en que se perciben la desigualdad o la subordinación por vez primera no puede ser sino ambivalente —por un lado, supone una pérdida, pero también cierto alivio de un sufrimiento hasta entonces innombrable. En el proceso de politización de la identidad como mujer, negro o como lesbiana, en el proceso de pérdida del mundo imaginado como justo, bueno y lleno de reconocimiento hacia la afirmación del yo, es posible también llegar a saber por qué se ha sufrido el rechazo o la invisibilidad, pudiendo así despersonalizar, es decir, politizar, ese sufrimiento. Volver a escenificar el trauma del sufrimiento nos reafirma en que lo que amamos o necesitamos —el orden social que en un principio nos hirió o decepcionó, pero al que seguimos terriblemente unidos— todavía existe. En suma, revivir cierto reconocimiento punitivo no solo nos reafirma en nuestra posición (identidad), sino también en la presencia del orden que forjó esa identidad, y con el que estamos en deuda de una manera perversa. La repetición gratifica un amor herido reafirmando la existencia del orden portador tanto del amor como de la herida.

El tercer modo de leer la relación entre la identidad y el deseo de ser castigado centra nuestra atención en la guía que Freud nos

ofrece para comprender la inseparabilidad de sadismo y masoquismo, agresión y culpabilidad, narcisismo herido y deseo de infligir heridas a otros. Freud trabaja sobre la hipótesis de que la fantasía «pegan a un niño» se produce en ese punto de oscilación entre sadismo y masoquismo, agresión y culpa. A veces, sostiene, la fantasía no participa de ninguno de los dos polos de sentimiento; y, a veces, participa de los dos. Se podría desarrollar todavía más la reflexión freudiana subrayando el hecho de que la gramática de la formulación, que él califica de vaga, en realidad expresa de manera precisa (incluso mientras la oculta) esta oscilación, ocultando no solo al agente y el objeto de las palizas sino también la relación de ambos con la niña que produce la fantasía. ¿Quién es el niño al que están pegando? ¿Quién le está pegando? En esta escena, ¿se obtiene la gratificación, al menos en parte, haciendo abstracción de algunos detalles que llevan consigo esa misma ambivalencia cuya resolución excluiría la gratificación? En otras palabras, ¿rompen las escenas de castigo social en una identidad marcada la relación compleja y en gran medida inexplorada entre la identidad y el sentido de culpabilidad, por un lado, y entre la identidad y la agresión, por el otro? Y si estos impulsos contrarios (y sin embargo mutuamente constitutivos) *requieren* de esta oscilación entre el castigar y el ser castigado sugerida por las tres fases interpretativas de la fantasía «pegan a un niño» de Freud, si estos impulsos dualísticos mantienen en vida cierta inversión en una identidad marcada, ¿son también fuente de parálisis política, un freno a la voluntad del sujeto de abandonar dicha inversión? Si fuera así, ¿podrían estos impulsos limitar también el deseo de emanciparse de las heridas que constituyen la identidad, precisamente porque requieren la escenificación continua —en términos abstractos, ambivalentes y sobre todo oscilantes— de escenas punitivas?

Para desarrollar más ampliamente estos temas, reconsideremos cada una de las tres fases de la fantasía punitiva, enmarcándolas

ahora como escenas dentro de la fantasía más que como fases progresivas de la misma. La primera fase, en la que un niño sin determinar recibe una paliza de un adulto sin determinar, y que Freud en principio relaciona con la formulación más común de la fantasía adulta, nos brinda la oportunidad de reflexionar sobre cómo funciona cierto tipo de abstracción en la vida psíquica y política. En la formación específica de la identidad política que venimos considerando, el paso hacia la abstracción se produce con la sustitución de agente y castigo. Esta abstracción, no obstante, se desvanece cuando se personifican estructuras punitivas o perjudiciales de modo que se les pueda echar la culpa: quien sufre es necesariamente abstracto, mientras que el agente es necesariamente concreto. De hecho, la gramática y el contenido de esta escena indican una forma en la que la abstracción desde el lugar originario de la herida y la personificación desplazada del origen de la herida forman, juntas, un extraño formalismo: incluso cuando la ocasión original (ambivalente) de compensación permanece oculta por la psique, incluso cuando tanto la fuente de amor como la fuente de rivalidad que instigan dicha compensación se desvanecen en escenas de castigo genéricas, la psique orquesta una nueva escena de culpabilidad y punición que hace posible una satisfacción no ambivalente. En otros términos, si, como sostiene Freud, el deseo de castigar procede de un sentimiento de impotencia o indiferencia, de un amor culpable o imposible, entonces el deseo punitivo es intrínsecamente ambivalente pues pone la violencia (relativamente impotente) en lugar de la esperada ternura y apego. Pero este apego originario se puede preservar mediante la representación a la vez abstracta y gráfica de escenas de violencia: «pegan a un niño», «violan a una mujer cada seis segundos en Estados Unidos», «en el tiempo que necesitas para leer esta frase, diez niños habrán muerto de hambre», etc. Mientras la escena de castigo gratifica la rabia hacia el objeto de amor que ha traicionado ese amor, la abstracción del objeto específico —«un niño», «una mujer»— conserva su

identidad y condición como objeto de amor. Y cuando se responsabiliza a personas o prácticas concretas —por ejemplo, la pornografía o los discursos del odio— de todo un ámbito de sufrimiento, el formalismo dislocado o traspuesto completa el efecto de ocultar, y por tanto de proteger, el amor original.

En la segunda fase, la fantasía se vuelve explícitamente masoquista, mientras que el deseo culpable de un amor exclusivo e inapropiado encuentra su único desahogo posible en el deseo de punición. La alegorización política de esta fase sugiere que las idealizaciones sociales y políticas persistentes aunque no reconocidas, ahora defraudadas, podrían encontrar su única expresión viable en la búsqueda incesante de una punición infligida por quien ha sido idealizado. No viene mal recordar que, aunque Freud sostiene que esta fase explícitamente masoquista rara vez aflora a la conciencia, y que por lo general se suele disimular a través de las estrategias de enmascaramiento de la tercera fase, también la considera como la más importante, «no es sólo que continúe actuando por mediación de la siguiente [fase], que la sustituye; podemos señalar también determinadas influencias ejercidas por ella sobre el carácter y derivadas directamente de su argumento inconsciente».[19] Esto quiere decir que en esta fase se puede retrazar no sólo una particular configuración del deseo sexual sino también un aspecto crítico de una cierta formulación de la personalidad.

> Aquellos hombres que llevan en sí tal fantasía desarrollan una susceptibilidad y una excitabilidad especial contra las personas que pueden ser incluidas en la serie paterna. Se consideran vejados por ellas al menor pretexto y transfieren así a la realidad la situación imaginada de ser golpeados por el padre [...]
>
> No me admiraría descubrir esta misma fantasía como base de la manía paranoica de litigar.[20]

Ahora bien, ¿qué ocurre si una formación sociopolítica corriera en paralelo a la formación psíquica descrita por Freud? ¿Qué ocurre

si en una consciencia política basada en una crítica de la ideología de los principios liberales universales de igualdad y libertad, la personalidad política que desarrolla se formase, al menos en parte, no solo gracias a aquella crítica sino a un verdadero ocaso de estos principios? En quienes se encuentran despojados de los derechos liberales de igualdad y libertad por las marcas sociales de raza, género y sexualidad, la formación de la personalidad política se caracterizaría por dos elementos cruciales: la idealización hecha añicos de los propios principios y la idealización de aquellos socialmente dominantes —blancos, hombres, heterosexuales. Considerada en su conjunto, lo que Freud señala como una «susceptibilidad y una excitabilidad especial» contra cualquier persona que pueda formar parte de la «serie paterna» se dirigiría contra cualquiera que perteneciese a un grupo dominante *o* que sostuviese el idealismo liberal —y en especial hacia ese grupo o persona que cumpla ambos requisitos. En este caso, de todas formas, lo importante no es solo la naturaleza «fácilmente ofensible» de esta formación de la personalidad, sino también la forma en que sentirse ofendido viene a sustituir al ser castigado —la «ofensa» activa «la situación fantástica de ser pegados [por el objeto de amor]»—, proporcionando la seguridad de que el objeto del deseo ilícito y problemático está todavía presente. Si esta lógica del afecto decepcionado o humillado constituye un lugar de formación no solo sexual sino también de la identidad política, no se puede infravalorar por tanto la necesidad de este conjunto de idealizaciones en la constitución de la identidad política. Y tampoco menospreciar la profundidad del sentimiento de culpa en lo que se refiere a las diferentes idealizaciones y afectos, y la parálisis política resultante de este momento constitutivo.

Aquí la narración freudiana converge en cierto modo con la de Nietzsche a propósito de la «disposición y capacidad» de «los que sufren» «de inventar pretextos para los afectos dolorosos» y de disfrutar ya «de sus recelos, ya de sus cavilaciones sobre maldades y perjuicios

aparentes».[21] Sin embargo, Freud va más allá que Nietzsche pues ve el origen de este tipo de mentalidades problemáticas en el amor imposible o roto más que en el dolor genético del oprimido o del débil. El análisis de Freud también difiere del de Nietzsche al caracterizar el deseo de ser castigado (aquí definido como el discernimiento incesante y la movilización negativa de palabras o acciones «ofensivas») como una manera de conservar el amor, mientras que Nietzsche identifica este impulso con un espíritu de venganza del débil contra el fuerte. La diferencia entre la atención que presta Freud al amor escondido tras el odio y la reificación de Nietzsche del odio (que resulta del resentimiento) es crucial, en especial si se considera el modo de intervenir en esta dinámica para intentar aflojar el nudo del masoquismo político que instiga. Con el análisis de Freud en mano, podemos concebir el amor renegado y la idealización que alimenta la rabia por la ofensa como psicológicamente transformadores y como políticamente movilizadores. Esta movilización podría caracterizarse como cierto *ethos* irónico o como un espíritu patriótico radical y crítico, o bien adoptar formas todavía impensadas.

La cara política de la tercera fase posiblemente sea la más familiar. En esta fase, un deseo de ser castigado se traslada a los otros de modo que ya no parece el propio deseo, sino el inevitable destino de quien es castigado, de los malditos de la tierra, de los oprimidos. Así precisamente el amor hacia el objeto en sí se disfraza casi por completo, mientras que el objeto se torna despiadadamente punitivo. Este tipo de sensibilidad aparece en ciertas narraciones contemporáneas caracterizadas por un constante y persecutorio racismo o sexismo: «No puede ser una coincidencia —según no pocos de los entrevistados cuando estalló el caso O. J. Simpson— que tres iconos negros, Michael Tyson, Michael Jackson y O. J. hayan sido destruidos en el último año». Aquí se pueden oír las quejas continuadas de una parte de la prensa de la izquierda liberal americana sobre la habitual y previsible corrupción del Estado, sobre las crueldades del

capitalismo y los ultrajes del imperialismo. No es el autor de este tipo de narraciones quien resulta herido, sino muchos otros, casi siempre sin nombre, cada uno de los cuales podría adoptar el lugar del narrador. Igual de importante es el hecho que, en cada uno de estos casos, se puede entender en qué medida la narración no solo precisa del orden social del que reniega, sino que, al contrario, se encuentra especialmente vinculada a él. ¿Qué sería del diario *The Nation* sin los escándalos políticos, las intrigas y las atrocidades contra las que lanza dardos moralistas cada semana sin proponer ningún remedio real?

La tercera fase de Freud muestra una cara política familiar, pero contiene también un cambio de dirección en potencia prometedor, frente al que Freud se queda perplejo incluso mientras da cuenta de él. En esta fase, reflexiona Freud, los niños imaginados como objeto de las palizas siempre son de sexo masculino, con independencia del sexo de los que desarrollan tales fantasías. Como los niños golpeados solo son «sustitutos del mismo niño (que fantasea)» Freud concluye que las niñas fantasean con «cambiar de sexo» y «convertirse en niños».[22] Este fenómeno, que no se explica por medio ni de la rivalidad entre sexos ni por el sexo del hermano en el origen del odio, en cambio, «indica el desarrollo de un complicado proceso de las niñas. Cuando éstas se apartan del amor incestuoso en su significación genital, hacia su padre, rompen, en general, fácilmente con su femineidad, reaniman su "complejo de masculinidad" [...] y abrigan, a partir de este punto, el deseo de ser un chico. De aquí que sean también niños los representantes de su propia persona en las fantasías».[23]

¿Y si Freud lo hubiera entendido mal al asumir que «los niños chivos expiatorios» siempre y únicamente representan a las fantasías de las chicas mismas? ¿Y si se le hubiera escapado algo al no querer reconocer a esta «fase» de la fantasía un componente sádico cualquiera —a lo mejor hasta una postura sádica no centrada exclusivamente en el masoquismo? ¿Y si dicha fantasía fuera no solo, o

en absoluto, una escena muda de amor/castigo de la niña por parte de su padre, sino que más bien fuese una airada réplica de la psique femenina humillada frente a la posición privilegiada del hombre, ya sea el hermano o el padre, o bien —puesto que, según Freud, estas escenas por lo general proceden de los libros y la escuela— compañeros de clase y profesores? Si fuera posible una lectura tal del «cambio de sexo», ¿no podría producir esta escena alguna apertura en la lógica relativamente cerrada del sentimiento de culpa y del castigo que Freud esquematiza? ¿No podría hasta ofrecer, a través de la «politización», una suspensión de la decepción que la fase masoquista de la fantasía provoca y en la que el tan deseado objeto de amor se ve sustituido por el castigo? De otro modo, esta lectura podría colocarse en el esquema nietzscheano que ve al que sufre en perpetua búsqueda de venganza: las niñas subordinadas imaginan que pegan a unos muchachitos como venganza impotente contra su propia condición de subordinación. En este caso, la fantasía estaría aun bloqueada dentro de la lógica de una respuesta punitiva a un amor culpable y decepcionado. Seguiría atrapada en la estrecha oscilación entre el deseo de castigo y el de ser castigado, en el cual el sentido de culpabilidad es el canal que permite la transformación de un deseo en otro, mientras que la libertad, en cuanto deseo o práctica, no se halla en ninguno de estos lugares.

4. PODER
PODER SIN LÓGICA SIN MARX

¿Por qué lanzarse, en este momento histórico, a una lectura crítica profunda de los textos de Marx sobre el poder? ¿Por qué buscar en ellos discrepancias internas y temáticas no deliberadas? Parece que los intelectuales de izquierdas actuales —marxistas, postmarxistas, socialdemócratas, teóricos críticos de la raza y teóricas feministas—, aun preocupándose de los efectos del poder, por lo general, no están muy seguros sobre cómo reflexionar sobre su naturaleza. Pocos han sabido sacar provecho de una formulación modernista de izquierdas del poder organizado jerárquicamente, estructurado como dominación y subordinación, y medido por la explotación, para una comprensión foucaultiana del poder como entidad omnipresente, poseedora de una naturaleza microfísica y difusa, de movimiento circular y que tiene el efecto de producir sujetos. Pocos han remplazado su apuesta por una materialidad del poder fundamentada empíricamente por una interpretación totalmente discursiva; pocos han renunciado a creer que el poder lo detentan grupos particulares, en lugar de ver el poder como productor de posiciones sociales y no una derivación de estas. Aún menos se han librado de la idea de que el poder trabaja de forma sistemática y coherente, con una lógica propia. Al mismo tiempo, muchos pensadores de izquierdas se han visto tácita o explícitamente influenciados por explicaciones postmarxistas del poder, por lo que se puede decir que trabajan de

manera más bien torpe *en medio de* concepciones del poder que se contradicen entre sí. Por eso una de las razones para reconsiderar a Marx es analizar algunas de las concepciones del poder con las que casualmente, y a veces de forma incoherente, operamos.

Esta actual falta de claridad acerca del poder resulta evidente en el debate de la izquierda en torno al valor político del postestructuralismo. En buena medida, la discusión versa implícitamente sobre la cuestión del poder —cómo funciona de verdad, dónde se sitúa, qué tipo de lenguaje teórico da cuenta de él más eficazmente—, pero solo rara vez se teoriza de forma directa sobre él. La mayoría de los ataques neomarxistas al postestructuralismo lo acusan de ser o apolítico o no científico; las dos críticas coinciden en el rechazo de una crítica postestructuralista de la realidad extradiscursiva y de acontecimientos regidos por leyes. Contra los asaltos postestructuralistas a la objetividad epistemológica y a las metanarraciones históricas, los neomarxistas suelen sostener tanto la existencia de una lógica social que pueda ser comprendida cuasi empíricamente como de una política que emerge directamente de esta comprensión. Sin embargo, en esta afirmación la crítica de las formulaciones marxistas del poder que el postestructuralismo avanza no se aborda directamente: preguntas como qué genera el poder, dónde reside y se ejerce, cómo se mueve... quedan sin respuesta. En un esfuerzo por adecuar estos debates a los términos que los organizan, y por sustituir la denuncia por el razonamiento, quizá sería útil reconsiderar las lógicas del poder en el pensamiento de Marx.

Existe una segunda razón para llevar a cabo este esfuerzo teórico. La particular adaptación, llevada a cabo por Marx, de la visión progresista de la historia característica de la Ilustración resulta en parte convincente al explicar con gran precisión qué mueve la historia: el desarrollo, la organización y la dinámica del cambio en los modos de producción. Si la comprensión por parte de Marx del carácter de la historia y del poder social resultan de este modo interdependientes, cuestionar su historiografía, significaría por

tanto cuestionar las lógicas del poder de las que depende y sostiene a la vez. Dicho de otro modo, Marx trataba de identificar el poder bajo el manto metafísico —de la filosofía idealista y de la economía política clásica— que lo había mantenido fuera de la vista, y al mismo tiempo lo volvía a cubrir con su propia metafísica materialista y su metanarración histórica. El genio crítico de Marx consistió en rastrear el poder allí donde otros veían destino o contingencia, en sustituir la magia de una historia impulsada por las ideas por una articulación de los procesos específicos con capacidad para mover relaciones sociales y desarrollar formas políticas. Como es sabido, sin embargo, en estas dinámicas de la historia —desde la lucha de clases a los límites al modo de producción— persisten algunos elementos de la lógica hegeliana de la historia, incluidas las nociones de dialéctica, contradicción, progreso, y fuerzas y objetivos comunes. El proyecto de Marx de desmitificar la historia narrada de modo idealista da lugar sin embargo a un nuevo misterio, si bien se trata de un misterio consagrado por las tonalidades seculares de la ciencia. El propio esfuerzo de desmitificación llevado a cabo por Marx cuenta una historia sobre el poder que lo estetiza —una estetización encubierta por la pretensión de transparencia científica, por la presunción del carácter no ideológico de la ciencia.

Este capítulo, por tanto, desarrolla el proyecto de Marx de desmitificar los discursos del poder, reconociendo no obstante que el resultado no será, como esperaba Marx, un discurso nuevo, transparente y objetivo, sino que más bien únicamente podrá revelar algunos de los mecanismos de la verdad en los discursos que se pretenden transparentes y objetivos. Este análisis se centra en la crítica marxista de las lógicas metafísicas del poder a las lógicas del poder en Marx, para preguntarse por un lado, en términos más generales, si el poder tiene una lógica o lógicas, y, por otro, si Marx sustenta estas lógicas o si estas fallan (y cuándo lo hacen); y por otra parte también para preguntarse si logra la distinción que se proponía entre el poder y la crítica. ¿Se mueve el poder a través de líneas

lógicas, como las trazadas por discursos de contradicción y dialéctica, y por las fórmulas de explotación y encubrimiento? ¿Equivalen estas lógicas a estructuras discursivas o epistemes, a órdenes de normas y desviaciones? ¿O la noción misma de lógica o de poder implica algo de más físico, más causal? Además, si el poder no tiene una estructura lógica o se mueve de acuerdo con secuencias lógicas, ¿cómo se puede pensar y teorizar el poder de otro modo y por otros medios? ¿Alude Marx a tal diferencia? ¿En qué lugar su pensamiento excede y transgrede su esfuerzo por comprender el poder según fórmulas científicamente reproducibles? Por último, ¿cuáles son los poderes generadores de la mistificación y de qué modo el propio pensamiento de Marx participa de ellos?

***

En toda su obra, el objetivo de Marx es acabar con la preocupación popular y académica por el Estado y el poder ideológico, centrándose en lo que por lo común se entiende como «fuerzas sociales». Así, para Marx los términos afines al poder no son solamente «trabajo» y «capital» (en los escritos de la madurez), sino también «fuerzas productivas múltiples», «vida material real» e incluso «la naturaleza efectiva de las cosas» (en sus escritos tempranos). Marx entiende todas las formas de poder político dentro de órdenes no igualitarios como una apropiación mediada de los «poderes esenciales» del hombre —o sea, el poder social y, más precisamente, el productivo. En otras palabras, para Marx el poder político siempre es derivado, mientras que el poder social es originario y autogenerador: «Todas las luchas que se libran dentro del Estado [...] no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases».[1] Como señala Etienne Balibar, aquí surge la paradoja según la cual «para reafirmar [...] la autonomía dentro de la política, es decir, la autodeterminación y liberación del pueblo, Marx tuvo que negar la autonomía de lo político».[2]

Históricamente, esta negación ha impedido a los marxistas ortodoxos mostrar demasiado interés por las instituciones políticas relevantes para la democracia radical o el comunismo. Si existe un solo tipo de poder humano, y si este conforma todas las asociaciones humanas, entonces no hay razón para limitarse a las manifestaciones del poder en lugar de a su fuente. Se da por descontado que la organización política sigue la organización social o material. En la concisa formulación de Marx:

> A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio y del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado régimen político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil.[3]

Marx entiende la esfera de la sociedad civil, en concreto la de la vida material, como *la* esfera en la que opera el poder, y considera que fijar la atención en esta siempre supone una atención puesta en el poder: «esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia».[4] Por tanto, describir de manera exacta los componentes y comportamiento de la sociedad civil significa describir los componentes y comportamientos del poder. La sociedad civil da nombre a la esfera del poder; lo social da nombre a su fundamento; la actividad humana productiva es su fuente. Por consiguiente, para comprender el poder se requieren dos cosas: una crítica del idealismo que encubre y justifica el poder (y que se manifiesta tanto en las reformas políticas centradas en el estado como en la filosofía hegeliana) y una ciencia del materialismo.

Sin embargo, en la transposición de la dialéctica hegeliana desde la esfera de la racionalidad del Estado a la de la materialidad y la sociedad civil, Marx se apropia de una metafísica del poder que conserva la estructura del idealismo aunque pretende renegar de su contenido. No se trata solo de que Marx creyera en un movimiento

progresivamente dialéctico o en la potencia de la negación y la contradicción, sino de que concebía el poder como algo generado mediante concatenaciones lógicas y vehiculado por los circuitos de la lógica. El poder no es ni casual ni incoherente, y sus efectos se pueden retrazar por medio de la lógica que los ha generado. De hecho, para Marx, puede decirse que la dinámica y los efectos del poder, cuando no su materia misma, consisten en una vinculación lógica. Lo mismo cabe decir de la fórmula para la obtención de la plusvalía detallada en la teoría del valor-trabajo, o la de la alienación del trabajo articulada en el fetichismo de la mercancía, y la lógica invertida de la *camera obscura* constitutiva de la ideología en la sociedad de clases. Pero si el poder resulta de una concatenación lógica, entonces la lógica misma genera el poder, cuestionando de este modo su contenido «material» en el mismo momento y a través de esa misma teoría mediante la cual se afirma su contenido. Además, si el poder resulta de una concatenación lógica, entonces la propia crítica de Marx no puede evitar involucrarse a su vez con el poder: depende de la implicación lógica y por tanto forma parte de una cadena de poder, llena de los elementos de mistificación que Marx, reitera, constituyen una dimensión inherente a un poder distribuido de forma no democrática. Dicho de otro modo, si el poder se genera a través de la implicación lógica, entonces las lógicas que Marx ofrece para la comprensión del poder no se limitan a hacer una lectura de él, sino que lo generan. Si la lógica es generativa, productiva, no se limita por tanto a describir, lo que socava la premisa de la crítica científica del poder operada por Marx, incluido su intento por distanciar la crítica del objeto de su comprensión. La ciencia emergerá no como un análisis del poder realizado desde fuera, sino como un discurso de poder que pasa por un análisis externo, y en este «pasar por» mistifica tanto su propia colusión con el poder como el poder en sí. La ciencia, y las lógicas que la constituyen, resultará ser la fuente de la mistificación y no tanto su disolvente.

De todas formas, si por un momento dejamos de lado a Marx, ¿qué ocurriría si el poder no funcionara lógicamente, o si superase o escapase a las lógicas que lo generan? En efecto, ¿por qué debería ser lógica la materia del poder en el mundo humano? ¿Por qué debería ser lógico el movimiento del poder? ¿Qué nos jugamos, como modernos que somos, en la idea de que el poder siga un curso lógico? ¿Por qué el poder debería ser ordenado y por qué debería producir orden en lugar de anarquía en el mundo humano? Admitiendo que el poder resulte potencialmente maximizado mediante regularizaciones y sistemas, generando rutinas y efectos calculables, ¿por qué la naturaleza del poder tendría que consistir en la automaximización? ¿Qué le confiere al poder este objetivo o esta capacidad? Aunque el poder tuviera una dimensión física que le permitiera seguir ciertas leyes naturales del movimiento (propiamente físicas,) y de la reacción en el espacio, ¿qué le conferiría una dimensión teleológica o una lógica temporal? ¿Qué lo vincularía con un propósito y un objetivo en la historia —es decir, qué le conferiría un propósito y un objetivo propios? Y, sobre todo, ¿qué hace falta para unir esta dimensión física (espacial) e histórica (temporal) en un proyecto común? Atribuyendo al poder independencia ontológica y ambición antropomorfa, ¿es posible que Marx le haya atribuido una fuente y una forma independientes del ser humano —una constitución natural o física ligada a un fin divino—, aun cuando intentaba fundamentar tanto el poder como la historia sobre la actividad humana? En el momento en que intentaba devolverle la historia al hombre, ¿le estaba asignando al poder un contenido metahistórico y un curso estructurado por medio de una concepción de la autonomía relativa del poder de su origen humano y de su objeto?

***

Para estudiar estas cuestiones, antes debemos considerar las que son, según Marx, las distintas lógicas del poder constitutivas de las sociedades modernas.[5]

Quien quiera conocer el secreto de la acumulación capitalista, sostiene Marx, debe desviar su atención de la esfera del intercambio, en la que suelen centrarse tanto los economistas políticos clásicos como la creencia popular, para orientarla hacia la esfera de la producción, un lugar poco estudiado y relativamente inaccesible. De este modo Marx avala una antigua distinción en los acontecimientos humanos entre apariencia y realidad, y su respectiva correspondencia entre superficie y profundidad, opinión popular y verdad filosófica, accesibilidad y opacidad relativa. Esta insistencia en la importancia de ir más allá de las apariencias para hallar la verdad que dichas apariencias esconderían articula también el movimiento fundamental de la crítica filosófica de Marx y su presunta base científica: «Toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente».[6]

Marx considera derivados, ideológicos y oscuros los ámbitos definidos como «lo real» en los discursos legitimadores: el Estado, las ideas, el intercambio. En cambio, designa como originarios, reales y transparentes aquellos ámbitos normalmente ignorados (y considerados apolíticos) por la teoría y la creencia popular: la sociedad civil, el orden material y el ámbito de la producción. No solo otorga importancia a lo que ha sido rechazado, sino que vigila el aparato del rechazo que le ha dado dicho valor: «No nos puede maravillar —observa Marx en relación con la teoría económica clásica—, por ende, que precisamente en la forma enajenada de manifestación de las relaciones económicas [...] la economía vulgar se sienta perfectamente a sus anchas y que esas relaciones se le aparezcan como tanto más evidentes cuanto más escondida esté en ellas la conexión interna».[7] Se aprecia aquí un impulso protodeconstructivo en la inversión (que no dislocación) que Marx lleva a cabo de las construcciones dualistas (heredadas de Hegel y de los

economistas políticos clásicos) que somete a un análisis analógico: Estado/sociedad civil, ideal/material, intercambio/producción. Cada uno de estos dualismos, interpretados de manera convencional, se concibe como algo que oculta no solo el «orden real de las cosas», sino también los términos de producción de ese orden —la dinámica del poder—y, por tanto, como algo que existe sobre la base de esa ocultación. Centrarse, creyendo en ella, en la primacía del Estado, las ideas y el intercambio, impide que se pongan de manifiesto los mecanismos del poder social. En el estudio del capitalismo, «abandonamos, por tanto, esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor del dinero y al poseedor de fuerza de trabajo, siguiéndoles los pasos, hacia la oculta *sede de la producción*, en cuyo dintel se lee: *No admitance except on business.* [Prohibida la entrada salvo para negocios]. Veremos aquí no solo cómo el capital produce, sino también cómo se produce el capital. *Se hará luz, finalmente, sobre el misterio que envuelve la producción del plusvalor*».[8] Resulta significativa para nuestros propósitos tanto la apropiación acrítica de Marx del problemático concepto filosófico de una verdad esencial que yace más allá de las apariencias como la lógica del poder que tal presunción expresa. En el relato de Marx, el poder funciona siempre tras un velo y siempre presenta una superficie «a la vista de todos» que nos distrae de su verdadera morada; el poder produce su mistificación —todo un orden de la mistificación— como efecto fundamental más que incidental. Esta «perversión de la realidad», sugiere Marx, está presente en cualquier forma de sociedad caracterizada por la producción de bienes y la circulación de dinero, pero en ningún lugar encuentra mejor expresión que bajo las condiciones de la producción capitalista.[9] Debido a que cuando se distribuye de forma no democrática, el poder genera su propio camuflaje y su propia estructura de legitimación a través de la ideología, y a que el capitalismo representa el punto extremo de una distribución del poder no democrática, con su división de la

sociedad en «dos grandes clases directamente contrapuestas»,[10] el «secreto» del poder capitalista (que produce beneficios) debe ser «forzado» a través de un análisis crítico capaz de desenmascararlo. Este proceso requiere que tanto los sujetos como los objetos del poder sean entendidos como efectos del poder, fabricados por el poder, en lugar de naturales, dados, o accidentales.

Pero si, según Marx, los sujetos y los objetos del poder siempre son efectos del poder, ¿por qué deberían cambiar las cosas una vez que el poder deje de estar mal distribuido, cuando sea compartido y no detentado por sujetos económico-políticos? Para Marx, tal es el momento en que el poder se torna legítimo y transparente, cuando ya no necesita disimular. En condiciones de verdadera igualdad, el poder social —su base en el trabajo y su distribución en la sociedad— pierde su cualidad misteriosa. Además, en este momento los sujetos recuperan una naturaleza esencial (de «entes genéricos» [*Gattungswesen*]) anterior al poder. De manera paradójica, aunque una organización particular del poder (colectiva y radicalmente democrática) constituye la condición de esta naturaleza recuperada, esta organización del poder no se entiende como condición constitutiva de los mismos sujetos. Justo cuando los sujetos reclaman plenamente los poderes sociales como suyos propios, el poder deja de producirlos y organizarlos como sujetos. Quedan devueltos a su verdadera naturaleza en el momento en que se volvieron a unir en una condición de radical interdependencia y cooperación —pero este retorno y esta unión implican una recuperación de autenticidad y libertad (ente genérico no alienado y verdadera emancipación humana) que excluye o expropia al poder. De este modo, la forma final de la historia recupera la relación con el poder de su antiguo ancestro. Marx lo plantea de este modo: «La dependencia *total*, forma natural de la cooperación histórico-universal de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido

imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas».[11]

Sin embargo, un poder totalmente dominado, plenamente sujeto a la fuerza colectiva, ya no es un poder que gobierna, y de ahí su transparencia y, a la vez, su incapacidad para controlar las vidas de los hombres. Un poder devenido transparente e impotente, un poder que no somete ni gobierna, es un poder que no es poder. Así, el poder se desvanece justo mientras se adquiere colectivamente, cuando se corrige su mala distribución histórica. Así, aun cuando comparten equitativamente el poder, los sujetos dejan de ser producidos, organizados, posicionados y, sobre todo, mistificados por el poder. Pero si el poder solo es poder cuando no se comparte, y por tanto cuando no es transparente, nos hallamos ante dos posibilidades. O bien Marx, como sugiere Foucault, nos ofrece una escena emancipadora más allá y fuera del poder, una imagen del todo ultraterrena, que participa de la misma lógica religiosa que Marx había intentado rechazar rompiendo con Hegel, o bien, quizá, en la completa abolición de la propiedad y de la acción individual requerida en la formulación marxista del poder colectivizado, hay una confesión implícita, a saber, que el poder no se puede compartir del todo, que la democracia es imposible, que el comunismo es un ideal inalcanzable precisamente porque el poder se presta mal a una distribución equitativa —se resiste a la igualdad misma. En ambos casos, Marx parece reconocer tácitamente que el poder compartido ya no es poder, que la única manera de tomar el poder de forma colectiva es arrebatándoselo a todo el mundo.[12] (¿Quizá se pueda considerar, solidariamente, que lo que antaño llamábamos «comunismo realizado» ha quedado atravesado por este problema, por la presunción de que es posible derrotar el poder en la sociedad humana?)

Según Marx, el poder que excede la forma del trabajo que lo genera es no democrático por naturaleza (y por tanto desaparece en una auténtica democracia): también es incognoscible pues necesaria

y sistemáticamente se disfraza, y este enmascaramiento es parte de lo que constituye el poder del poder. Llegados a este punto, volvamos al pasaje citado más arriba, donde Marx promete discernir cuál es la verdadera naturaleza del capital, violando la línea de confín de la propiedad privada que protege su secreto. Al tratar de averiguar en el «laboratorio secreto de la producción», no solo «*cómo produce el capital,* sino también *cómo se produce a sí mismo*», Marx señala una doble operación del poder: se produce a sí mismo como sujeto o agente y produce un efecto fuera de sí. La explotación del trabajo en la producción de mercancías, por ejemplo, produce no solo al capital, sino también el sistema del capitalismo que a su vez reproduce todos los elementos del sistema. Para Marx, el poder produce sus propias condiciones de reproducción y de ahí su futuridad, aunque ambos momentos de la producción estén necesariamente llenos de contradicciones. Tal y como explica en *El Capital*, «Como todos sus predecesores, el proceso capitalista de producción opera bajo determinadas condiciones materiales que, empero, son al mismo tiempo portadoras de determinadas relaciones sociales que los individuos contraen en el proceso de reproducción de su vida».[13] Pero ¿cómo puede el poder llegar a este punto —produciendo sus prerrequisitos como sus efectos deliberados— sin tener una dimensión divina o naturalista, una estructura metafísica o un decurso teleológico? ¿Qué es que le confiere a un poder generado humanamente tales características? ¿Por qué debería saber el poder adónde se dirige si aquellos que lo generan, producidos por él e impregnados de él, no tienen ni idea de su curso? ¿Qué residuo fantasmal de la previsión divina y de la intrínseca ignorancia humana da forma a esta aparente secularización de la historia? De hecho, no solo Marx basa la existencia humana, social e histórica en una metafísica profunda, sino que se trata también de una metafísica que se desvanece en cuanto los humanos toman el control de su propia existencia, cuando conquistan su libertad. En la medida en que esta libertad conlleva una emancipación de la metafísica, es nuestra humanidad

esencial —o más concretamente nuestra esencia angelical— la que remplaza la función estructurante desempeñada a lo largo de la historia por la metafísica.[14]

***

Las fórmulas de la explotación y la acumulación que Marx descubrió en el «secreto laboratorio de la producción» quedan expresadas en la teoría del valor-trabajo, pero también abordan la lógica del fetichismo de la mercancía y de la alienación. Aunque Marx amplía y revisa solo una mínima parte de la teoría del valor-trabajo de Adam Smith, remplaza la «mano invisible» y el «libre intercambio» por una teoría de la explotación sistemática y de la desigualdad en el centro mismo de la acumulación capitalista. El capital se forma a partir del plustrabajo, es decir, el trabajo realizado por encima de lo necesario para reproducir al trabajador. Obtenido sistemáticamente por medio de una combinación de la prolongación del tiempo diario de trabajo (aumento de la fuerza de trabajo extraída) y de los desarrollos tecnológicos (reducción de la proporción de trabajo requerida para reproducir al trabajador), el plustrabajo se «realiza» mediante el intercambio de mercancías en el mercado. «El capital no es la suma de los medios de producción materiales y producidos. El capital son los medios de producción transformados en capital».[15]

El proceso de producción y realización del capital viene acompañado por una gran cantidad de contradicciones —desde niveles de explotación que destruyen más que reproducir a los trabajadores a la pérdida total del poder adquisitivo y de inversión por la caída de los salarios—, aunque en la argumentación de Marx, tales contradicciones no hacen más que confirmar estas mismas lógicas. Es más, las contradicciones operan como prueba del carácter sistemático del proceso del que Marx dibuja las coordenadas pues demuestran su misma naturaleza organizada y definida. Al igual

que la desigualdad del desarrollo histórico explicado por el materialismo dialéctico confirma en lugar de socavar la noción de progreso histórico, por lo mismo, las contradicciones que acompañan la producción capitalista y la realización del capital confirman en lugar de socavar la calidad sistemática de ese proceso.

El poder propio de la economía política capitalista —el cual a la vez «produce capital» y «resulta producido por el capital»— consiste naturalmente en trabajo convertido en fuerza de trabajo, trabajo que es antes mercantilizado y después comprado, controlado y explotado por el capital. El trabajo se transforma en mercancía cuando la omnipresencia y la dominación del capital lo desprovee de su capacidad de proveerse a sí mismo. Históricamente, esta transformación se llevó a cabo a través de los movimientos de las *enclosures* (cercamiento de tierras) y otros procesos sociales que proletarizaron a los trabajadores, privándolos de los accesos a los medios de producción. La proletarización es en sí misma el resultado de una cierta lógica de la historia, según la cual la burguesía surge del núcleo de la producción feudal tardía, y como su contrario: la emergencia de esta nueva clase configura el trabajo en los términos necesarios para la realización de su supremacía política y económica. Dicha realización requiere la producción de una clase que Marx irónicamente tilda de «libre», en el doble sentido de ser libre *de* la capacidad de producir su propia subsistencia y libre *de* vender su propia fuerza de trabajo en el mercado, por tanto, libre de los vínculos sociales o políticos impuestos a su movimiento por el orden social feudal. Para engendrar una clase provista de esta doble libertad y una burguesía propietaria, el orden en que ni la propiedad ni el trabajo podían circular libremente, tuvo que ser transformado *políticamente*: tuvo que elaborarse una versión del orden constitucional liberal, un orden que asegurara tanto los derechos universales a la propiedad, incluida la propiedad de sí, como la libertad de movimiento de la burguesía. De este modo, la lógica de la acumulación capitalista en la explotación del trabajo libre

implica la Edad de la Revolución que lleva adelante las condiciones de dicha acumulación.

Este rápido esbozo de los elementos mayores de la producción capitalista sugiere que las lógicas de poder constitutivas de la economía política de Marx forman una larga cadena en la que cada elemento está anclado a un presupuesto que constituye en sí mismo otro elemento vital de la cadena. Literalmente, «el capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa».[16] Sin embargo, esta paradójica lógica vampírica según la cual los muertos viven chupando vida de los vivos solo puede darse en el seno de una lógica compleja de la historia, para la que, por un lado, el capital nace de las contradicciones en la producción feudal y, por el otro, genera «sus propios sepultureros».[17] La economía política posee lógicas de poder internas, organizadas *espacialmente,* que generan capital, clase, explotación, mercantilización, fetichismo, etc. Pero la economía política también se ordena por medio de lógicas *temporales* como las expresadas por los términos *contradicción, cadenas y desarrollo*, las lógicas que caracterizan la filosofía de la historia de Marx. La «lucha de clases» es un ejemplo de ambas: anima en el tiempo la economía política y además se opone a la pura temporalidad de la dialéctica hegeliana —lleva consigo la dimensión espacial que el materialismo instala en el progreso dialéctico de la historia. Sin embargo, las lógicas espaciales y temporales también se presuponen la una a la otra, una presuposición que disfraza eficazmente los mecanismos de poder precisamente donde deberían quedar en evidencia. En otras palabras, se lleva a cabo un curioso timo en los esquemas de implicación lógica que Marx propone: en una serie de efectos, cada uno de los cuales es consecuencia de otro a la vez que lo genera, ¿dónde reside la dinámica que anima toda la serie? Es decir, ¿dónde está el poder? Si, según Marx, el poder no es una sustancia material sino una relación social, y si el enmascaramiento forma parte de su misma naturaleza, ¿es inevitable que al sacarlo

a la luz se torne imposible, incluso (y especialmente) en un marco analítico materialista? ¿O bien este fracaso es una consecuencia de un tipo de crítica que engarza el poder a la lógica y sus circularidades, más que a un ámbito y a una mecánica escurridiza, relacional y contingente?

La problemática de la alienación podría ser un instrumento eficaz para hacer frente a estas preguntas. Marx considera la alienación como el resultado de una organización del trabajo y de una distribución económica determinadas, y no, como la entendía Hegel, del trabajo en cuanto tal (concebido como una actividad de «externalización»). En este como en muchos otros casos, Marx reformula la verdad antropológica (eterna) hegeliana en términos de una producción históricamente determinada. En la producción capitalista de mercancías, estas adoptan una existencia socialmente opresiva y constituyen los elementos de un orden económico y social basado en la opresión y la explotación: llegan a tener poder «sobre el hombre y contra él», un poder que se deriva del poder del propio capital y es constitutivo de él.

Marx hace que la alienación relate la historia del trabajo que se ha materializado en un objeto «extraño» para el trabajador —que este no produjo intelectualmente ni bajo su control y dirección: «el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma».[18] Pero Marx también hace narrar a la alienación la historia del extrañamiento psíquico del hombre de un universo humano que habita pero que no puede controlar. De este modo, Marx emplea la noción de alienación para señalar dos efectos del trabajo enajenado —impotencia social e inautenticidad psíquica, extrañamiento de su propia actividad y de su mundo—, uno condicionado por el otro. Al hacer esto, Marx intenta establecer un vínculo analítico entre la economía y la psique, entre el modo de producción y el *habitus*, que va más allá de lo que habitualmente dejan ver las formulaciones marxistas de la relación entre vida material y consciencia. El reconocimiento de

que la apropiación del trabajo del hombre en la producción capitalista de mercancías genera una experiencia vívida de alienación del mundo (y no solo de los productos resultantes de su trabajo) constituye un reconocimiento de que lo económico produce al sujeto no solo como miembro objetivo de una clase sino también *como* subjetividad. Cómo leer si no el evocador lamento de Marx:

> Por eso el trabajador solo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo [...] Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo [...] como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.
>
> De esto resulta que el hombre [...] sólo se siente libre en sus funciones animales, [...] y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.[19]

Este pasaje sugiere que el trabajo siempre es algo más que el trabajo y sus efectos tangibles, y que la vida material siempre es más que material —que de hecho es inmaterial, sentida, hasta transustancial en el modo que se vive. Este «más que» parece exceder el argumento de Marx, en *La ideología alemana*, según el cual la economía política suscita toda una serie de relaciones y asociaciones no directamente identificables como económicas —familia, Estado, estructuras interestatales, religiosas y culturales. Más bien, la formulación implícita del poder parece eludir en este caso el vocabulario utilizado por Marx para describirlo, puesto que la formación psíquica a la que se refiere es tan compleja al menos como el proceso de producción que analiza, y esa misma formación forma parte del proceso de producción, generándolo.[20] Si Marx hubiese tenido acceso a tal vocabulario o lo hubiese desarrollado, quizá hubiesen quedado desentrañadas las lógicas de poder que él mismo afirma: la repercusión del poder *entre* la psique y la economía probablemente

hubiese desecho cualquier relación lógica, produciendo algo bastante menos general y temporalmente bien ordenado, y por tanto menos previsible y progresivo. Los trabajadores alienados de su propio trabajo en sentido material pueden ponerse en huelga, subvertir e incluso apropiarse del aparato de producción, pero ¿qué pasa con las mentes alienadas? ¿No es igual de probable que escenifiquen su papel como que lo rechacen? O bien, lo cual es más desalentador todavía, ¿no podría muy bien ocurrir que los trabajadores se vuelvan uno con la maquinaria en lugar de sabotearla?

Aun en los términos en que Marx lo plantea, sin embargo, debería ser evidente que designar su modelo de poder en la producción como económico o mercantil, que es lo que hace Foucault,[21] significa reducir enormemente la complejidad de su comprensión de los efectos del trabajo mercantilizado, apropiado y alienado. Mientras que el momento fundamental en este proceso es la reducción del trabajo a mercancía en tanto que fuerza de trabajo, y la alienación de tal mercancía respecto de su poseedor, también este momento se compone por una operación de poder mucho más densa: la misma mercantilización se logra por medio de la alienación, y esta última es física y psíquica a la vez, siendo ambas dimensiones recíprocamente dependientes. La alienación no es solo un efecto, también es una condición de la producción de la mercancía desde el momento en que es la condición del fetichismo de la mercancía y del aprovisionamiento de fuerza de trabajo por parte del capitalista. Además, la lógica de poder que Marx diseña en la operatividad de la mercancía es, por su misma admisión, no tangible sino «mística», algo «sensiblemente suprasensible». Como argumenta en *El Capital*, «la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza».[22] En resumen, Marx no trata este tipo de poder ni como mercancía ni como fuerza material, sino en tanto que constituido por la

ideología, o por lo que señala en este caso como fetichismo. Con el debido respeto a Foucault, Marx no imagina este tipo de poder como mercancía sino precisamente como una relación que viene a asumir forma de mercancía, que es, significativamente, la forma en que la naturaleza del poder es mitificada.[23]

Y aquí nos hallamos frente al momento verdaderamente significativo de la discusión marxiana sobre el fetichismo de la mercancía y la alienación: en tanto que el fetichismo de la mercancía es una característica inevitable del modo de producción capitalista, es un efecto de dicho modo de producción, también es un requisito previo de dicha producción. Si las mercancías no estuviesen fetichizadas, sugiere Marx, la producción capitalista no sería posible. «A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, *y que es inseparable de la producción mercantil*».[24] El intercambio capitalista requiere de la recíproca intercambiabilidad de los bienes, es decir, el énfasis universal en el valor de cambio más que en el valor de uso que solo puede darse cuando todas las mercancías han sido fetichizadas. Sin estar fetichizados, no se podrían movilizar ni los elementos de la producción (el trabajo) ni la moneda de cambio (el dinero). Con respecto a esto, el fenómeno del fetiche, un fenómeno místico, no solo es la consecuencia inevitable de la producción capitalista, un proceso material, sino que es también lo que hace el proceso posible. A la vez causa y consecuencia, prerrequisito y consecuencia, la extraña lógica del fetiche parece en Marx más paradójica incluso que su pariente psicoanalítico, cuya fórmula esencial «Lo sé muy bien, sin embargo...» expresa una *oscilación* intrínseca al funcionamiento del poder: no se puede capturar plenamente el poder por medio de una estructura o fórmula porque, para sobrevivir, ha de moverse y disimularse. Nunca lineal o secuencial, aunque sí esencial a la producción material de cosas materiales, solo se puede comprender el fetiche, según Marx, volando «hacia las neblinosas comarcas del mundo religioso».[25]

Podríamos afirmar incluso que para Marx el fetiche es la forma consumada del poder en la medida en que de un mismo gesto mistifica y materializa, en la medida en que cristaliza la necesidad e inevitabilidad de la mistificación para la materialización. De hecho, si el fetichismo es ese proceso por el cual el poder como relación queda oculto a través de la reificación, a través de la apariencia de un objeto, entonces lo que Marx llama vida material, con su carácter completamente objetivo, tangible y concreto, se encuentra ya fetichizado de antemano. El fetiche ejemplifica la mistificación como mecanismo que produce simultáneamente tanto poder como moneda material, el poder de la mercancía y el del capital. El fetiche es una *operación* del poder, en una lógica que desafía tanto a la acción como a la corporalidad, a pesar de que participa de ambas, a la vez que las constituye. El hecho de que el poder se filtre como una operación es crucial en el esquema más amplio que Marx está trazando, pues marca la dimensión espacial del poder, su producción fuera de una lógica temporal de desarrollo y contradicción. Esta noción sugiere de nuevo cuán descarrilado anda Foucault en su crítica del marxismo como teoría del poder reducible a «funcionalidad económica».[26]

El fetichismo de la mercancía es una figura y una función emotivo-psíquica inevitable y necesaria en el capitalismo. Es necesaria en cuanto que vincula a los humanos con la producción capitalista y mistifica tanto el proceso de producción como el propio vínculo. Algo inevitable porque «el proceso social de vida» —el trabajo muerto coagulado en la mercancía— queda intrínsecamente disimulado dentro de un orden no igualitario y alienado. Como explica Marx, «la figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, estos la hayan sometido a su control planificado y consciente».[27] En suma, la lógica del fetichismo de la mercancía procede de una lógica anterior según la cual el poder, cuando no está colectivizado, necesariamente se mistifica —y, como hemos visto, en el momento

en que es colectivizado, misteriosamente desaparece. Esta serie de implicaciones lógicas no son simplemente un mandato político, sino también ontológico, y para verlo con claridad, tenemos que volver desde *El Capital* hasta *La ideología alemana* y *La cuestión judía*, y por tanto del problema del fetichismo debemos remontarnos al concepto de la *camera obscura*.[28]

***

En *La ideología alemana*, Marx describe la ciencia de la ideología que une su filosofía de la conciencia y su filosofía de la historia en una lógica estricta y lineal. Estos vínculos quedan expresados muy claramente en el famoso pasaje en que Marx articula la relación entre la actividad y la conciencia de los hombres:

> La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuales, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia nunca puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una *camera obscura*, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico».[29]

Si lo que vemos con nuestros ojos, aunque distorsionado, es lo que efectivamente existe en el mundo, entonces, también, según Marx,

«la conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente» —deriva de la realidad de nuestra existencia y a ella se refiere. La «existencia» por tanto tiene el mismo estatus objetivo que el campo visual aprehendido a través de la mirada. Cuando la vida es íntegra, no alienada y no estratificada, sostiene Marx, la base material de toda la conciencia es transparente; cuando la vida está alienada, estratificada y controlada por poderes ajenos, también la conciencia padece estos efectos. Como concluye en *El Capital*, «El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representan para los hombres, día a día, relaciones diáfanamente racionales, entre ellos y con la naturaleza».[30]

Fundamentalmente, sin embargo, la relación entre la conciencia alienada y la vida en circunstancias alienadas no es amorfa: con la imagen de la *camera obscura*, Marx explica la inversión de la realidad llevada a cabo por la conciencia a la vez que ofrece un remedio potencial a tal inversión, que de hecho puede corregirse por completo del mismo modo que el cerebro corrige la inversión de las imágenes en la retina. Según Marx, la lógica de la inversión de la realidad llevada a cabo por la ideología es tan absoluta, necesaria e inevitable como la inversión de lo que vemos realizada por la retina. En ambos casos, la realidad no aparece distorsionada de modo casual sino que es exactamente al revés. Además, lo que en principio aparece como una metáfora o una homología entre visión y conciencia se convierte en un todo en el momento en que queda manifiesta la contigüidad entre los dos procesos que Marx analiza. La ideología no es solo comparable al proceso visual, sino que es también una manera de ver. Mejor dicho, la ideología implica una distorsión sistemática de la percepción del mundo: implica el *no* ver lo que se expone objetivamente a la vista, porque para la conciencia la exterioridad objetiva se presenta invertida. La ideología se define por la *sistemática* inversión y simulación de la realidad —tanto en sus dinámicas como en sus efectos—, como consecuencia de la

desigualdad. La ciencia de la crítica en Marx promete corregir esta inversión de manera tan precisa como lo hace el cerebro con las imágenes invertidas de la retina. De este modo, la figura de la *camera obscura* (y del cerebro que corrige la imagen que la retina invierte) se transforma en una fórmula técnica para la producción de distorsión en órdenes no igualitarios y para la corrección de esa distorsión por parte de la mente. En el caso de la vista, el cerebro está programado para dar la vuelta a la inversión de la retina; en el caso de la ideología, el cerebro necesita de la ayuda de la ciencia social para una corrección apropiada. Es aquí, en esta insistencia casi paródica en el orden lógico de las cosas, donde se halla el fundamento científico (la inversión ideológica es afín a la de la retina) de una crítica científica (inversión sistemática y dislocación de la inversión) de la ciencia del poder (mistificación sistemática de las desigualdades sociales).

Sin embargo, Marx no consigue sostener hasta el final esta precisión, este cientismo, pues la inversión de la realidad llevada a cabo por la ideología acaba por producir no una simple metalepsis sino una disimulación más general de las dinámicas y de los efectos sociales, una disimulación que conlleva la invención de figuras místicas y agentes no humanos. Así, por ejemplo, en la economía política de Adam Smith se dice que una «mano invisible» reconcilia el interés individual con el interés común; en la filosofía del Estado de Hegel, la *idea* del Estado y la *idea* de la libertad se realizan mutuamente y «trascienden» la falta de libertad de la sociedad civil. Esta simulación que sobrepasa la inversión concierne a dos diferencias cruciales entre visión y conciencia según Marx. En primer lugar, en la conciencia el cerebro no solo corrige la distorsión sino que produce distorsiones él mismo; en segundo lugar, la conciencia aprehende (o evoca) no solo objetos sino *dinámicas* de la realidad social, la fuente y la lógica del movimiento y de la dirección de la realidad, que también permanecen fuera de la vista, aprehensibles solo por medio de la abstracción del mundo objetivo. Marx identifica ambos elementos en *La ideología alemana*:

> Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que *desciende* del cielo sobre la Tierra, aquí se asciende de la Tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales.[31]

Marx sitúa la producción inicial de la ideología en la división realizada históricamente entre trabajo intelectual y manual, una división que permite a la conciencia «imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente»,[32] pero que indica también una división social del trabajo que funda la sociedad de clases y por tanto la existencia de una desigualdad estructurada. El carácter de este momento fundacional sugiere que la ideología nació tanto de una necesidad lógica de mistificación —la necesidad de legitimar la explotación y la desigualdad—, así como de su fundamento lógico, dado que el pensamiento queda separado de la producción material y lo que estaba originariamente íntegro resulta roto. De nuevo, a este respecto, existe toda una lógica religiosa que opera en el pensamiento de Marx: «Al principio [...] éramos íntegros y vivíamos en la Verdad...». Verdad, comunismo, autenticidad y transparencia se consideran coincidentes en el principio y al final de la historia.

En esta escisión entre trabajo intelectual y manual, la ideología no solo se hace necesaria, sino posible: es justamente esta escisión la que desencarna la conciencia separándola de la existencia corporal y de la experiencia (del mismo modo que el ojo podría separarse del cerebro), permitiendo así a la ideología imaginar sus proceso y sus productos como independientes de la existencia material. Y es

aquí donde Marx parece postular una alienación casi primaria, en lugar de una específica del capitalismo: el hombre no experimenta el mundo de manera «auténtica» o exacta cuando no experimenta toda la actividad humana en su propio actuar, cuando esta solo constituye un fragmento de un orden social más amplio en lugar de un microcosmos del mismo. De ahí procede el argumento de Marx según el cual «el proceso social de vida [...] sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado».[33] La lógica religiosa, según la cual la integridad originaria del hombre es recobrada a través de una unidad con los demás hombres, alcanzada y mantenida racionalmente, le permite a Marx fantasear sobre una superación del elemento (generativo) de la mistificación en el poder. Una vez más nos hallamos ante una imagen de poder transparente, abierto, inofensivo y bajo el control absoluto de los que pertenecen a su ámbito, en definitiva: no es en absoluto una imagen del poder. Al culminar la lógica de la historia, el mismo poder se disuelve y la ideología lo sigue. La historia como contingencia y condiciones que frustran una intención particular deja paso a una (imagen fantástica de la) vida realizada según un proyecto deliberado. Esta es una vida a-histórica no solo porque las lógicas de la economía política, la ideología y la religión se han acabado, sino porque el marco de esta vida ya no se concibe como externo a los humanos que la viven: nuestro control de las condiciones de vida y de la vida misma es potencialmente absoluto, aunque paradójicamente formado por una presencia determinada del ente genérico y por su realización en el comunismo que pone en peligro esta imagen de control absoluto. No solo las condiciones históricas se han vuelto transparentes, sino que ya no determinan nuestras posibilidades.[34]

La división entre trabajo intelectual y material sostiene la lógica de la inversión de la realidad de la ideología también de otro modo. La propia división separa el mundo de las ideas del mundo material —la conciencia de la existencia— y hace así de esa separación

un lugar común que se da totalmente por descontado. Como ya hemos visto, la división entre trabajo intelectual y manual se convierte en la base sobre la que la conciencia, la filosofía, la religión y similares se supone a sí misma una existencia independiente. Brevemente, tal división *genera* la separación de la conciencia que a su vez genera una vida intelectual «independiente» —que supuestamente comprende no solo la filosofía y la religión, sino también las ciencias naturales y sociales. Además, en la relación articulada según esta división, la dominación se expresa a través de la ilusión de la autonomía del trabajo intelectual como algo natural. De este modo, la división entre trabajo intelectual y manual funciona a la vez como el prerrequisito y como la condición permanente de la construcción ideológica de un orden social no igualitario. La ideología representa la perspectiva del trabajo intelectual cuya participación y localización no se valen de la división del trabajo; esto equivale a una mente cuyo alojamiento no se deriva de un cuerpo y una historia —la condición, para Marx, de la mente filosófica o religiosa. Por eso, en la crítica de Marx, coinciden necesaria, y no accidentalmente, la ideología y la filosofía, la ideología y la religión.

Cuando el trabajo intelectual se ve separado del trabajo manual, el presupuesto idealista de la mente respecto al orden y los elementos constituyentes de la vida social no está del todo equivocada desde un punto de vista político. La clase dominante contempla el mundo desde la perspectiva de su incorporeidad: la separación de las mentes de los miembros de las clases dominantes de sus propios cuerpos y del cuerpo social de producción. La descripción marxista de su resultado político es de sobra conocida: «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época. [...] Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas».[35] En definitiva, la conciencia

desencarnada, una posición social dominante y el producto mismo del pensamiento idealista y de la filosofía convergen. Sin embargo, fundamentalmente, esta convergencia, que es consecuencia de la división del trabajo, también es generativa:

> Una vez que las ideas dominantes se desglosan de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que da como resultado que el factor dominante en la historia sean siempre las ideas, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas «la idea» por antonomasia, el principio, etc., como lo que impera en la historia, concibiendo así todos estos conceptos e ideas concretos como «autodeterminaciones» *del* principio que se desarrolla por sí mismo en la historia.[36]

La creencia de que las ideas poseen una dinámica y una trayectoria propias constituye el resultado inevitable de un orden en el que los elementos «reales» de la vida material quedan enmascarados, y en el que la conciencia se considera más como una fuente que como un efecto de la historia. «Según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia».[37]

La filosofía idealista no es tan solo una implicación lógica de la división entre trabajo intelectual y manual; también contribuye a legitimar esa división, y el orden no igualitario que inaugura, en la medida que sostiene una formulación ideológica del Estado. Una vez más, una relación que a primera vista parece meramente homóloga se revela como una concatenación de relaciones de poder. En otros términos, el argumento de Marx según el cual el idealismo es al materialismo lo que el Estado a la sociedad civil (y lo que el cielo a la tierra) en un sentido estructural va más allá de la homología o la analogía: para él, la ocupación por parte del Estado del espacio de la vida política en la modernidad es una concepción específicamente idealista, basada en la ilusión de que las ideas o principios que conciernen a la libertad o a la igualdad son el emplazamiento

donde se promulgan tales principios. La ecuación entre el Estado constitucional y el político se basa más en la noción de que valores como la igualdad y la libertad quedan asegurados por medio de su abstracción de las dimensiones concretas y las actividades de la vida social, por su eliminación de los órdenes (materiales) de la vida que configuran su particularidad vivida. La dimensión universalista del Estado, y de las reivindicaciones idealistas referidas al «hombre», «la libertad», etc., son el resultado de la división entre trabajo intelectual y manual en la sociedad de clases, a la vez que la legitiman. Tras esta división, la consciencia fantasea no solo sobre su propia independencia, sino también sobre su universalidad; en parte porque imagina que sus pensamientos son independientes de toda corporeidad, temporalidad o situación vivida, y en parte porque el universalismo es la reivindicación política necesaria para una clase que lucha por la hegemonía. «Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada [...] a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general».[38]

Hay todavía otro aspecto en el que la división entre trabajo intelectual y material, y entre las ideas y la vida material, más que corresponderse simplemente, más bien *implica* una formulación ideológica del Estado y de la sociedad civil. Marx sostiene que el Estado *en sí* es un producto del conflicto entre el individuo y la comunidad en órdenes no igualitarios. Según su crítica de Hegel, la contradicción entre individuo y comunidad se oculta tras la apariencia ideológica del Estado concebido como la representación de la universalidad y la comunidad, un ámbito en el que armonía, libertad e igualdad parecen prevalecer, y en el cual los conflictos, la ausencia de libertad y las desigualdades de la sociedad civil pueden reconciliarse o ignorarse como relativamente insustanciales.

> Precisamente en virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los verdaderos intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes dentro de cada conglomerado familiar y tribal [...] y [...] a base de los intereses de las clases ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay siempre una que domina sobre todas las demás.
>
> De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado [...] no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases.[39]

Al representar al Estado como el ámbito *ilusorio* de la política y de la comunidad, Marx parecía imaginarlo como algo más que simplemente el vehículo de su mistificación: el Estado también es el lugar de su dislocación o aplazamiento. La mera presencia del Estado señala la ausencia de la comunidad y la dislocación de las «conflictos reales» entre grupos sobre un terreno que a la vez limita y distorsiona tales conflictos, un terreno en que se pueden resolver. El Estado emerge como respuesta a la contradicción entre el interés del individuo y el de la comunidad, una contradicción producida por una división social del trabajo desigual. En consecuencia, algunas versiones del Estado y su disimulación de la vida política se originan en cualquier contexto de desigualdad. Mientras que los individuos experimentan sus relaciones civiles a través del lenguaje del individualismo y del conflicto, las relaciones capitalistas de producción los sitúan en una relación de interdependencia. Los sujetos están unidos por vínculos de enemistad y dependencia a la vez, una contradicción ideológicamente suavizada por medio de las teorías económicas de la mano invisible, de las teorías políticas relativas de los beneficios de los conflictos de interés entre grupos, y las filosofías del utilitarismo, cada una de las cuales transforma en un bien común el interés competitivo propio. Sin embargo, Marx ve esta contradicción no solo como inherente al capitalismo, sino

también como residente en la raíz misma de la ideología que presenta la esfera política como el ámbito de la comunidad, la igualdad y la libertad, en la base misma de la producción del individualismo burgués en la sociedad civil. El Estado encarna la ilusión de una representación universal y de la reconciliación de intereses civiles antagonistas.

En su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y en *La cuestión judía*, Marx sostiene que el Estado es necesario únicamente *debido al* conflicto de la sociedad civil; el Estado presupone dicho conflicto en lugar de abolirlo o resolverlo. Sin él, el Estado no tendría razón de ser: «Muy lejos de suprimir estas diferencias *de hecho* [entre individuos en la sociedad civil], la existencia del Estado las presupone».[40] La legitimidad del Estado radica en la lógica de la ideología que invierte este presupuesto, la lógica que imagina la universalidad del Estado como algo que precede al conflicto civil más que depender de él. No obstante, es esta «ilusión» la que genera el poder del Estado y cierta forma de vida política, un poder y una forma que no se pueden deshacer con solo acabar con la ilusión en la que se basan. Porque, al igual que el fetichismo de las mercancías y la alienación transforman la acción del hombre en un poder extraño y opuesto a él dentro de la sociedad civil, así el poder del Estado se basa en la dislocación (de la sociedad civil al Estado) de conflictos inconciliables en la sociedad civil. Esta dislocación de la política, con el correspondiente aplazamiento de universalismo y comunidad, no es reversible, sino que más bien es generadora de las potentes instituciones del Estado y del carácter «despolitizado» de la sociedad civil. La legitimidad del capitalismo depende de que parece no tener nada que ver con la política; la legitimidad del Estado depende de que parece no tener nada que ver con el capitalismo u otros instrumentos de conflicto social. Ambos se basan en la lógica de la inversión que constituye la ideología dentro de órdenes no igualitarios —es decir, en la lógica del poder en la misma ideología. En resumen, el materialismo de Marx da

finalmente con un mecanismo fundamental del poder en el ámbito mismo que había tratado de desacreditar como una pura mistificación, meras palabras.

***

La lógica de la ideología examinada hasta aquí no concluye con la forma ilusoria de la comunidad ofrecida por el Estado en una sociedad civil alienada. Marx se esfuerza también por mostrar la forma en que la relación entre Estado y sociedad civil refleja, requiere y reproduce la existente entre las formulaciones cristianas de cielo y tierra, y por mostrar también por qué en consecuencia el Cristianismo es la religión necesaria, y no históricamente contingente del Estado moderno. La argumentación más concisa de esta correspondencia la encontramos en *La cuestión judía*, en el pasaje que sigue a la explicación del mecanismo fundamental del Estado liberal discutido con anterioridad —su presunción de que los mismos poderes sociales (propiedad, rango social, etc.) que pretende superar aboliéndolos políticamente, su relegar a la sociedad civil los elementos particulares que su universalismo pretende trascender. En la línea de este argumento, Marx escribe:

> Todos los presupuestos de esta vida egoísta siguen existiendo *fuera* del ámbito del Estado en la *sociedad burguesa*, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una vida celestial y una vida terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que vale como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como hombre *privado*, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos. El Estado político se comporta de forma tan espiritualista con la sociedad burguesa como el cielo con la tierra. Se opone a ella y la supera exactamente como lo hace la religión con la limitación del mundo profano, es decir que también el Estado se ve forzado a reconocerla y reproducirla, a dejarse dominar por ella.[41]

La cuestión es, una vez más, si la relación que Marx atribuye a la religión y a la estructura del orden político moderno es homóloga, análoga o causal. ¿*Produce* la vida política una cierta formación religiosa? ¿O bien es más comprensible en cuanto *provocada* por esa formación? De hecho, en este caso Marx renuncia al concepto relativamente sencillo de la *camera obscura*, que representa la ideología como la inversión de la realidad material, en favor de una comprensión más compleja y menos fácilmente metaforizada de ese subsistema de la ideología que es la conciencia religiosa. Pues la religión no solo invierte las condiciones materiales, sino que expresa algunos de sus elementos, como es la separación del hombre «de sí y de los demás hombres». En este sentido, Marx describe la emancipación política de la religión (el secularismo formal del Estado y de la ciudadanía) como el momento en que la religión deja de ser «el espíritu del Estado» para convertirse en «el espíritu de la *sociedad burguesa*, del ámbito del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. [...] Lo que ahora expresa es que el hombre se ha *separado* de su *comunidad*, de sí y de los otros hombres».[42] Por tanto, la religión *expresa* sintomáticamente una cierta experiencia, cuyo contenido es tan emotivo como físico, y en consecuencia requiere una lectura atenta del síntoma que expresa. Según la formulación de Louis Althusser de esta dimensión de la ideología en Marx, «los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la manera* en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación "vivida", "imaginaria". [...] En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria».[43] Y es este desfase entre la relación «real» y «*el modo* en que se vive la relación», este modo en que el imaginario «lleva» la relación real, lo que el concepto de *camera obscura* no puede capturar, un fracaso que requiere de una formulación más compleja y también menos sistemática de las mediaciones involucradas en la expresión y el funcionamiento de la ideología.

Para Marx, la conciencia religiosa expresa no solo una relación particular con las condiciones existentes sino también, potencialmente, la aspiración a un orden diferente. Lee sus formulaciones fantásticas como una suerte de teoría política utópica de masas. Del mismo modo que la ideología de la universalidad, de la libertad y de la igualdad en el Estado liberal significa el deseo de esos valores no realizados, así los preceptos cristianos de la hermandad entre los hombres o de la igualdad absoluta ante de Dios representan el deseo irrealizado de una verdadera comunidad e igualdad. La religión y la conciencia religiosa representan además la dislocación de nuestros poderes humanos hacia entidades mágicas o fantásticas: «Así como Cristo es el mediador, sobre quien el hombre carga toda su divinidad, todas sus *trabas religiosas*, el Estado es el mediador al que transfiere toda su terrenalidad, toda su *espontaneidad humana*».[44] En las figuras del Estado y de Cristo se ve que la ideología adopta formas muy definidas: más que ideas o afectos de la conciencia, la ideología atribuye a las *instituciones* eclesiásticas y estatales unos poderes que no les pertenecen, poderes que en realidad consisten en capacidades y efectos humanos que por una vía tortuosa acaban por invertirse en la Iglesia y en el Estado. Sin embargo, la misma atribución confiere a estas instituciones un poder, haciéndolo al menos parcialmente verdadero. En efecto, el poder de estas instituciones resulta ampliamente constituido por sus relaciones sistemáticas de no reconocimiento y de inversiones equivocadas. Desde esta perspectiva, la interpretación althusseriana de la ideología en cuanto fuerza que produce por sí misma al sujeto a través de su función interpeladora parece mucho más cerca de lo que se piensa al pensamiento de Marx.[45] Consideremos el siguiente extracto de *La cuestión judía*:

> Solo que la consumación del idealismo del Estado fue a la vez la consumación del materialismo de la sociedad burguesa. [...] *Un solo acto constituye el Estado político* y realiza a la vez la disolución de la sociedad burguesa en *individuos* independientes, cuya relación es el *derecho* [...]

> Ahora bien, el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa, el hombre apolítico, tiene que aparecer como el hombre natural [...] El hombre egoísta es el resultado pasivo, meramente dado por la disolución de la sociedad.[46]

En este párrafo Marx confiesa el logro del Estado —entidad «celeste» e ideológica— al separar al hombre de sí mismo, provocar la despolitización de la sociedad civil (es decir, disolver la sociedad civil en sus elementos constitutivos), logrando así el orden político y el sujeto político que hacen de la ideología un poder. Sin embargo, esta misma confesión socava la idea según la cual el poder solo es generador en su forma estrictamente material. En efecto, socava la afirmación según la cual la sociedad es en sí misma el «escenario de toda la historia».[47]

Si bien Marx no propone de manera abierta este razonamiento, se podría afirmar que el Estado es *fetichizado* del mismo modo que las mercancías, y que por tanto sigue una lógica parecida a la del poder y su enmascaramiento. De hecho, también el Estado encarna «una relación social determinada entre los hombres que adopta, delante de sus ojos, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas»,[48] donde las cosas en cuestión son instituciones como leyes, derechos y parlamentos. En este caso, sin embargo, lo que resulta reificado y refractado en las instituciones del Estado no es la fuerza de trabajo sino el potencial y los deseos políticos humanos. Y tales elementos —el potencial y los deseos— no se pueden mercantilizar del mismo modo que sucede con el trabajo, debido a su dimensión intangible, a su indefinición. De ahí la fraseología alternativa de Marx: refiriéndose al Estado como «mediador entre el hombre y la libertad humana» y a Cristo como «el mediador, sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su servidumbre religiosa», Marx concluye que «el Estado es el mediador al que *transfiere* toda su terrenalidad, toda su *espontaneidad humana*».[49] En este caso el lenguaje de Marx —«descargar» y «transferir» (*verlegen*: «desplazar»,

en el sentido de guardar o colocar en el lugar incorrecto)— es bastante distinto del lenguaje de la explotación, de la extracción y de la expropiación. Atribuyendo y transfiriendo libertad y no-divinidad a instituciones y fantasmas, el hombre renuncia a su capacidad e independencia, a su goce sensual y a su capacidad de autogobierno, transfiriéndolos. Naturalmente, este repudio o este desempoderamiento no son voluntarios, sino inducidos por órdenes de poder (Iglesia, Estado, economía) que los solicitan y dependen de ellos. Al margen de cómo se lleva esto a cabo, sin embargo, la transferencia se convierte en un poder en sí misma, un acontecimiento político de importantes consecuencias. Como todo fetiche, el Estado se hace real y agente a través de la atribución, a través de una inversión psíquica y social. De este modo, la atribución es generativa y no simplemente declinable, algo que Marx admite en contadas ocasiones, a pesar de su incapacidad para extraer las consecuencias que de ello se derivan. La mistificación emerge tácitamente en sus escritos juveniles no solo como una tapadera del poder, sino también como una fuente de poder, una hacedora de historia.

Esta somera aproximación a las relaciones entre Estado e ideología, religión y sociedad civil sugiere que tanto el modelo como la lógica del poder relativos al Estado y a la religión tienen que ver con el análisis del fetichismo propuesto por Marx, aun siendo el objeto mismo de sus críticas. Al diferir del modelo de poder ofrecido en *El Capital*, también pone en evidencia los límites de este último en lo que a la comprensión de la economía se refiere. ¿Marx habría llegado a conclusiones parecidas si hubiese podido volver sobre el problema del Estado y de la ideología en la parte de *El Capital* que debía tocar estas problemáticas más en profundidad y que sin embargo quedó inacabada? ¿Hubiese sobrevivido *El Capital*, como ciencia, a ese cambio?

***

El esfuerzo de Marx por contener el poder en una *modalidad crítica* por medio de una relación estrictamente materialista del poder queda anulado por su propio reconocimiento de que las instituciones y las ideas generadas por modos particulares de producción (religión, estado, ideología) son ellas mismas lugares de poder generadores, creadores, capaces de hacer la historia. El poder que él pretende contener y representar mediante el análisis materialista —haciéndolo lógico, previsible y automático— a lo largo de sus propios trabajos, se resiste tenazmente a dicho intento de contención y representación. El poder no puede distinguirse más de su representación de lo que se le pueda separar de sus formas institucionales concretas. A pesar de los enérgicos esfuerzos de Marx por reducirlo a esos términos, el poder no mantiene una forma constante ni redunda en una única fuente. Ni siquiera sigue trayectos causales, lineales o dialécticos: no es calculable en todos sus efectos; no permanece material en la sustancia. Y es el mismo Marx quien, con su extraordinaria capacidad para detectar los mecanismos del poder, intuye implícitamente su resistencia a dejarse capturar por las lógicas que él mismo propone. El esfuerzo de Marx por domesticar o contener el poder de *forma normativa* —delineado en su fantasía de un orden en que la capacidad de dominación del poder queda negada absolutamente al ser compartido del todo, y en que el poder emerge desnudo, porque supuestamente ha desaparecido la necesidad de una máscara —resulta anulado por la admisión de que el poder en realidad no se puede compartir, por el reconocimiento de que la mistificación y el fetichismo son en sí mismos formas de poder.

Las lógicas del poder en Marx, en definitiva, no se sostienen. Cuando no son abiertamente religiosas, resultan sutilmente desmanteladas o superadas por sus intuiciones relativas a la indisciplina y viralidad del poder. Sin embargo, hoy, estas lógicas están sostenidas en exclusiva por aquellos que privilegian un materialismo aparentemente objetivo, lógico, lineal (o también multilineal)

y concreto frente a uno postfundacional centrado en la indeterminación, la contingencia, los efectos no deseados y las emergencias no sistemáticas. ¿Cuáles son las bases de una crítica, y de las visiones normativas, que pueden funcionar abstrayéndose de tales lógicas? Por supuesto, esta es la pregunta que en la actualidad ocupa a la teoría crítica; se trata de una pregunta a la que no se puede responder ni mediante un retorno acrítico a Marx ni mediante un retorno a la tradición idealista que él sometió a crítica, ni tampoco aceptando directamente la genealogía foucaultiana —esta última comparte algunas de las concepciones sobre los mecanismos de por sí lógicos, aunque ocultos, del poder que encontramos en Marx. Es una pregunta que atañe al futuro del pensamiento de izquierdas. Para plantearla se precisa una filosofía de la historia integrada en una teoría política en la que el pensamiento postfundacional debe dar sus puntos de vista sobre el poder, para asumir valores normativos generados por un proceso democrático deliberativo que esté, a su vez, en sintonía con las ingobernables dimensiones del poder.

5.POLÍTICA

POLÍTICA SIN BARANDILLAS: POLÍTICA GENEALÓGICA EN NIETZSCHE Y FOUCAULT

> Tengo una metáfora [...] que nunca he utilizado en público, que siempre he utilizado para mí. Digo «pensar sin barandillas». En alemán, *Denken ohne Geländer*. Es decir, mientras se suben y se bajan las escaleras, uno siempre se puede agarrar a la barandilla para no caerse. Pero nosotros perdimos esa barandilla. [En el totalitarismo] aquellos que estaban aún firmemente convencidos de los así llamados valores antiguos fueron los primeros en estar dispuestos a cambiar sus viejos valores por un nuevo conjunto de valores, siempre y cuando se les diesen. Y esto me da miedo, porque pienso que en el momento en que das a alguien un nuevo conjunto de valores —o lo que yo llamo una guía, una «barandilla» para subir y bajar las escaleras— puedes inmediatamente cambiarlo por otro conjunto. Lo único a lo que se acostumbra este individuo es a tener una «barandilla», una guía y un conjunto de valores, da igual cuáles. No creo que podamos estabilizar de algún modo definitivo la situación en la que nos hallamos desde el siglo diecisiete.
>
> H. Arendt. *Hannah Arendt sobre Hannah Arendt*

> Las convicciones son enemigas de la verdad, más peligrosas que las mentiras.
>
> F. Nietzsche. *Humano, demasiado humano*

Durante los últimos meses de la campaña presidencial estadounidense de 1996, los expertos en política afirmaban que los discursos de Bill Clinton le habían hecho pasar de ser un presidente experto en política a ser considerado un hombre de fuertes convicciones.[1]

Para algunos, era una señal de que la presidencia le estaba haciendo crecer, le hacía asumir su papel de una manera que hasta entonces su modestia y puerilidad habían impedido. Otros lo leyeron como un esfuerzo para generar la «política del significado» que la nefasta asociación entre la primera dama y Michael Lerner había preconizado durante la campaña de su primera candidatura. Pero todos estaban de acuerdo en que las convicciones venían a llenar un hueco: el espacio de acción y posibilidad eliminado por el avance republicano en el Congreso que se había producido dos años antes. Si un presidente democrático no podía *hacer* gran cosa, podía por otra parte pronunciarse sobre las desgracias de la pobreza, del crimen, de las familias rotas, y también podía adoptar una postura firme en torno a cuestiones tan críticas para el futuro de los Estados Unidos como los uniformes escolares y los dispositivos televisivos de control parental. Su presentación, en un editorial del *New York Times*, como «hombre de fuertes convicciones» daba en realidad la medida de su impotencia.

¿Son siempre las convicciones sustitutas de la acción, o el caso de Clinton era particular? ¿Cuál es exactamente la relación entre convicción y política, y cuáles son sus características propias? ¿Por qué pensadores tan diferentes como Nietzsche, Weber y Yeats critican tan decididamente la convicción, especialmente dentro de la vida política? Si no simple sustituta de la acción, ¿puede la convicción oponer resistencia a la naturaleza históricamente contingente y moralmente imprevisible de la propia acción?

A pesar de su tradicional asociación con la virtud política, el *Oxford English Dictionary* nos recuerda que *conviction*[2] es, sobre todo, una palabra poco agradable. En inglés, su significado va desde una concesión al pecado, según la definición de San Pablo —«el hecho o la condición de ser condenado o convencido de un pecado»— hasta el acto de demostrar la culpabilidad de alguien por una ofensa o una conducta reprensible (como en «*convicting* a criminal», condenar a un criminal), o de demostrar que alguien está en un error

(como en «*convicting* an opponent in a debate», convencer a un oponente en un debate). Estar «under conviction» (bajo condena), aun cuando participa de la condición secular de «estar convencido» o de «firme creencia basada en razones o pruebas satisfactorias», tiene también una dimensión religiosa, que San Pablo sugiere en su interpretación de Jesús: el de «conciencia despierta del pecado». De la manera en que los baptistas modernos emplean el término, estar «under conviction» quiere decir estar en el camino de la conversión, capaz de escuchar la verdad del Señor, aunque no se tenga la capacidad de articularla; significa verse atravesados por una verdad que aún no nos pertenece para poderla manejar y expresar con palabras. Como su pariente criminal, este tipo de convicción implica estar inmovilizados, atrapados, sin libertad de acción.

En contraste con el estado relativamente inerte que por lo común se atribuye a la convicción en un sujeto moral, esta breve consideración de sus definiciones sugiere que estar atrapado por una convicción significa estar en un estado acuciante, agresivo, a la par que paralizante. La agresividad y la parálisis pueden quedar confinadas al circuito cerrado de un sujeto único en su ciclo de pecado, culpa y razón, o bien distribuirse en otros sujetos. Vista desde este ángulo, la convicción parece un potente instrumento de sumisión discursiva, el acto de habla performativo consumado en el que la culpa de otro o el estado de la propia conciencia se produce abiertamente a través de una argumentación agresiva. También puede que esta particular formación del sujeto participe de algo decididamente moderno, en cuanto representa una conquista precaria que debe resistir a los ataques rivales (que nunca consigue vencer plenamente): contrarrazones o contradeseos. La convicción no solo indica el triunfo (siempre parcial) de la virtud sobre el pecado, sino también el triunfo siempre parcial de la verdad sobre el error —la relación acusadora que la verdad mantiene con el error y la falta de juicio y, por tanto, su propia incertidumbre sobre sí misma en la modernidad. La agresión y la parálisis implícitas en la convicción,

su urgencia y ansiedad, nos recuerdan una vez más que la luz del conocimiento siempre está rodeada por tinieblas que avanzan, y que en la modernidad la verdad nunca ha estado del todo convencida de sí misma.

En nuestro tiempo, más que proporcionar soluciones que arrojen algo de luz, la convicción ha entrado en una crisis que afecta a sus mismos presupuestos: se revela religiosa cuando se derriba la razón como si de un dios se tratara. Si la convicción se refiere a una creencia tenaz, corroborada por toda una serie de razones, luego su exposición no deja sino la tenacidad como sustancia de la convicción. De ahí que la imagen de «atrincherarse en sus propias convicciones» se vuelva la imagen misma de la convicción. Al mismo tiempo, los dos significados de convicción, que en un marco ilustrado parecerían contradictorios —convicción en el sentido de credo religioso, por un lado, y convicción en el sentido de posición sostenida por la Razón, es decir, convicción como Verdad, por el otro—, resultan coherentes. Al ser asumidos el uno por el otro, ambos pierden parte de su poder.

Pero aquí no hay absolutamente nada que lamentar. La convicción —en cuanto Verdad *o* como principio— nunca fue el modo correcto de expresar una creencia dentro de una política democrática. Una política de la Verdad es inevitablemente totalitaria, y la convicción como principio converge con demasiada facilidad en democracias liberales con cepas individualistas de absolutismo moral. De este modo, una política de la convicción entra en conflicto con la deliberación democrática. Además, una política de la convicción —como una política de los principios, o lo que Weber denomina una «ética de los principios»— difícilmente encuentra espacio en un ámbito cuyo medio es la acción y cuyos elementos constitutivos son por lo tanto la contingencia, la oportunidad, la invención y el compromiso.[3] La pregunta que expresa la quintaesencia de la *política* —es decir, la pregunta que es a la vez relevante y políticamente responsable— no es: «¿En qué crees?», sino: «¿Qué

hay que hacer, dado un cierto conjunto de valores políticos, dado un cierto tipo de esperanzas y objetivos, y considerando quiénes somos y qué posición ocupamos en la historia y la cultura?». Mientras que la creencia no toma en consideración la historia, el contexto o su efecto, la pregunta sobre qué hay que hacer solo habita en estos elementos.

No estoy sugiriendo que la política no pueda concebir objetivos a largo plazo; no tendría mucho sentido evaluarla si no hiciese más que organizar la voluntad humana de poder. La política necesita objetivos que vayan más allá de la cuestión del poder para no verse reducida a mera agresión, para no servirse únicamente a sí misma, para no degenerar en pura frivolidad nihilista (¿acaso no sabemos que además siempre le hace un guiño a todas estas condiciones?). Sin embargo, estos objetivos políticos no pueden ser menos contingentes, desde el punto de vista histórico y contextual, que las condiciones que los originaron y de las que inevitablemente participan, no pueden ni preceder ni trascender el campo político. En política, los ideales trascendentes —las convicciones— expresan en realidad la negativa a permitir que la historia y la contingencia moldeen las dimensiones y posibilidades existentes de la vida política. En este sentido, las convicciones representan el repudio de la política, aunque se disfracen como su fuente de redención. En efecto, podríamos afirmar que la insistencia en la importancia de los ideales trascendentes en política paradójicamente afirma más que pone en duda una imagen de la esfera política implacablemente amoral. Esta coloca al actor idealista a cierta distancia de la política, inevitablemente decepcionado, y quizá preparado incluso para renunciar a la política debido a los fracasos y compromisos *vis-à-vis* de sus ideales.

Este capítulo examina cómo el concepto de genealogía formulado por Nietzsche y revisitado por Foucault puede funcionar como punto de partida alternativo para generar objetivos políticos —un punto de partida que, a diferencia de la convicción, incluye los aspectos

contingentes de la vida política y a la vez se enfrenta sin reservas a la arbitrariedad relativa de los valores políticos. A lo largo de estas consideraciones, me centraré en las dimensiones deconstructiva e histórica del conocimiento genealógico en tanto que elementos fundamentales de una política democrática radical liberada de la convicción. Juntas, estas dimensiones hacen posible la definición de un cuadro teórico para una crítica históricamente consciente del presente que no recurre ni a normas universales ni a la convicción.

NIETZSCHE

En su polémico texto en favor de la genealogía, *Nietzsche, la genealogía, la historia,* Foucault sugiere que, a diferencia de otros géneros de crítica filosófica o histórica, la genealogía permite examinar nuestra condición poniendo en cuestión los términos mismos de su elaboración. Con su investigación en el «pasado del presente», en la que las propias categorías del presente se vuelven históricas, la genealogía saca a la luz el poder de nuestras condiciones de vida; violenta su ordenamiento y contexto habituales y, en consecuencia, su dación. Dislocando así lo que es a la vez su punto de partida y su objeto, esto es, el presente, la genealogía lleva a cabo una dislocación reconfigurando los términos de la política, de la moralidad e incluso de la epistemología del presente.

En el prólogo de *La genealogía de la moral,* Nietzsche otorga un reconocimiento convergente, aunque más alegórico, al poder de la genealogía. «Nosotros, los que conocemos, nos desconocemos a nosotros mismos», proclama Nietzsche, porque corremos siempre en círculo en torno a las «colmenas de nuestro conocimiento» en vez de habitar, y así conocer, la experiencia humana.[4] El proyecto genealógico de Nietzsche consiste en crear un cierto tipo de distancia entre nosotros y nuestro conocimiento, desestabilizando

lo que creemos saber, y en consecuencia desfamiliarizándonos de nosotros mismos. Dicha operación implica, entre otras cosas, el poner en cuestión todos los elementos que participan de las prácticas humanas que han sido atribuidas a un lugar o un origen fuera de lo humano, poniendo en cuestión el a priori y, aspecto aún más importante, poniendo en cuestión a Dios en cuanto origen del mal. Al dejar de buscar «el origen del mal *detrás* del mundo»,[5] Nietzsche va a descubrirlo, en cambio, en formaciones y formulaciones de la moralidad específicas, perturbando así tanto lo dado de un precepto moral particular como la idea del origen como algo que ha quedado atrás.

El trabajo genealógico de desfamiliarización supone un cuestionamiento acerca de si los valores hacen lo que dicen que hacen o si en cambio sirven un propósito que tiene que ser *descifrado*. Este tipo de investigación se hace posible preguntándose en primer lugar «¿en qué condiciones inventó el hombre esos juicios de valor "bueno" y "malo"?»; en segundo lugar: «¿Y qué valor tienen ellos mismos?»; y tercero: «¿Son un signo de penuria, de empobrecimiento, de degeneración de la vida [...] o, por el contrario, se revela en ellos la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida...?». Describiendo estos interrogantes, Nietzsche describe también su productividad: «y de las respuestas surgieron nuevas preguntas, investigaciones, conjeturas y verosimilitudes: hasta que finalmente tuve una tierra propia, un terreno propio, todo un mundo sigiloso, creciente, floreciente, jardines secretos de los que nadie podía sospechar nada...».[6] Este jardín secreto es lo que la genealogía pretende producir: ese otro modo de concebir lo familiar, esta radical dislocación de los parámetros de configuración del terreno a través del cual nos pensamos y percibimos a nosotros mismos, nuestros problemas, nuestros imperativos. La genealogía promete una visión del mundo orientada y poblada de forma distinta de aquella en la cual nos encontramos inmersos. «Hay que recorrer de nuevo, con preguntas totalmente nuevas y, por así decirlo, con nuevos ojos, las

tierras inmensas, lejanas y recónditas de la moral, de la moral que ha existido realmente, de la moral realmente vivida: ¿y no significa esto casi lo mismo que *descubrir* por primera vez estas tierras?...».[7]

La promesa de la genealogía se desarrolla tras el prefacio, donde Nietzsche esboza explícitamente los puntos esenciales del problema que tratará en el primer ensayo del texto: la moralidad convencional:

> Este problema del *valor* de la compasión y de la moral de la compasión [...] parece en primer momento término sólo algo aislado, un simple signo de interrogación; pero a quien se demore aquí, a quien *aprenda* a preguntar aquí, le sucederá lo que a mí me sucedió: una perspectiva nueva y colosal se abrirá ante él, una nueva posibilidad le atrapará como un vértigo, surgirá toda suerte de desconfianza, recelo, miedo, la fe en la moral, en toda moral, se tambaleará..., finalmente hará oír su voz una nueva exigencia.[8]

Aquí Nietzsche sugiere que la genealogía es una forma ingeniosa de plantear preguntas, de preguntarse en relación a un lugar común: «¿Qué ha pasado aquí realmente»? Pero este preguntar altera inevitablemente una red de creencias mucho más amplia que la que fue el punto de partida del genealogista. En este sentido, recordemos los proyectos desarrollados por Nietzsche en *La genealogía de la moral*, o por Foucault en la *Historia de la sexualidad* y en *Vigilar y castigar*, y al modo en que cada autor interroga no solo ciertas creencias e historias convencionales, sino también su estructura y función en un proyecto social más amplio. Ambos empiezan con una narración según la cual habitualmente nos «conocemos» a nosotros mismos —como moralmente buenos, iluminados, sexualmente liberados, políticamente humanos— y se preguntan si tales historias son «realmente ciertas» y a qué función de poder sirve cada supuesta verdad, qué disfrazan, dislocan, refuerzan y movilizan dichas ficciones. Ambos estudios van mucho más allá de su cuestionamiento inicial, considerando las imbricaciones en la era moderna del poder, la formación del sujeto, la conciencia, el sentimiento de culpabilidad, la confesión, etc.

El vértigo que la genealogía pretende alcanzar significa que todo sujeto particular de conocimiento queda transformado por la investigación genealógica; incluso quien conoce se verá precipitado en una situación de no familiaridad de cara a sí mismo o a sí misma. El genealogista experimentará una pérdida de terreno a nivel psicológico, fisiológico y epistemológico, cuando ciertas narraciones se derrumben y se revelen los intereses y presuposiciones particulares a los que sirven y el consuelo que ofrecen.

El planteamiento que según Nietzsche sería capaz de lograr este efecto es de un tipo históricamente determinado:

> Pronunciémosla [la exigencia hecha perceptible interrogando el valor de la compasión y de la moral de la compasión]: necesitamos una crítica de los valores morales, *hay que poner alguna vez en cuestión el valor de esos valores —y para eso hace falta un conocimiento de las condiciones y circunstancias en que han surgido, se han desarrollado y han ido desplazándose* [...], *un conocimiento que hasta ahora nunca existió, que ni siquiera se ha deseado.*[9]

Cuestionar un tópico (en este caso el valor de la moral de la compasión) genera una nueva demanda político-teórica (una crítica de la moralidad en sí), que a su vez produce la necesidad de un nuevo tipo de conocimiento (un tipo particular de historia de la moralidad). Para emprender una crítica política de los valores, para cuestionar el valor de ciertos valores, hay que conocer las condiciones en las cuales emergieron, se transformaron y difundieron; cómo convergieron con otros valores o los desplazaron y qué combatió, puso en valor o a qué fines sirvió su emergencia. Esta es la historia sepultada por la naturalización de los valores como universales y transhistóricos. Es esta, también, la historia en cuyo *interior* opera la convicción y que por tanto esta última no puede articular, ni poner en discusión.

Hay algo más reseñable en el pasaje que acabamos de citar. El movimiento que señala entre conocimiento y política, entre cuestionamiento y reivindicación, consiste en una oscilación que no

permite que un término se fusione jamás con el otro: el cuestionamiento produce un vértigo y el vértigo da paso a una reivindicación. La reivindicación no es de tipo político convencional, se trata más bien de una exigencia de un nuevo conocimiento, un conocimiento vertiginoso cuando se desarrolla y practica dentro de la cultura que intenta descodificar. El cuestionamiento, el vértigo, la reivindicación, el conocimiento y la dislocación política se incitan unos a otros, pero esta cadena de incitación se rompería si su movimiento se viera interrumpido por la directa politización del conocimiento o por la reducción de la política a la discusión, a la pura crítica.

En el siguiente pasaje del prefacio, Nietzsche introduce la estrategia de la inversión operada por la genealogía:

> Se tomaba el valor de estos «valores» como algo dado, como un hecho, como algo situado más allá de todo cuestionamiento; hasta ahora, tampoco se ha dudado ni vacilado siquiera remotamente en atribuir al hombre «bueno» un valor superior al del hombre «malo», un valor superior en el sentido del favorecimiento, la utilidad, la prosperidad del hombre en general [...] ¿Y si lo contrario fuese la verdad? ¿Y si en lo «bueno» hubiese también un síntoma de retroceso, e igualmente un peligro, una tentación, un veneno, un *narcoticum* mediante el cual el presente viviese a costa del futuro? [...] De modo que precisamente la moral sería el peligro de todos los peligros...[10]

Aquí podemos observar tres ejemplos diferentes de la estrategia de la inversión operada por la genealogía. En primer lugar, Nietzsche pone en cuestión valores cotidianos considerados indiscutibles, invirtiendo de este modo su asunción automática en un esfuerzo por revelar el poder que dicha presuposición vehicula y esconde. Lo que se haya dado por «descontado, más allá de toda duda» ahora por el contrario se considerará dudoso, una posible ficción. En segundo lugar, mientras que las inversiones funcionan como modalidades de puesta en cuestión, se revelan también como una respuesta hipotética a las preguntas planteadas: lo que es moralmente bueno queda

hipostasiado como peligroso, lo contrario de su autorrepresentación convencional. Por último, la genealogía evoca también un vuelco en el curso de la historia, cuestiona las narraciones progresivas con indicios de regresión, al sugerir que el presente puede «vivir a costa del futuro» en lugar de allanarle el camino.

Estas reversiones son importantes en la apropiación que hace Foucault de la genealogía —volveremos sobre ello—. Igual de importante para Foucault es el énfasis que pone Nietzsche en rastrear emergencias históricas a la luz de los intereses a los que sirven (más que de los beneficios que confieren), así como la creencia nietzscheana de que «es el prejuicio democrático en el mundo moderno en relación a toda cuestión genealógica»[11] el que nos impide ver con claridad aquellos poderes y estos intereses. Sin embargo, aunque Foucault se basa ampliamente en Nietzsche, excluye del trabajo genealógico la posición que este asigna al deseo y a los ideales, y sobre todo al modo en que interactúan formando objetos históricamente determinados y elaborando la historia. De todas formas, la «psicología» nietzscheana, que Foucault tira por la borda, es más fundamental que incidental en la genealogía de Nietzsche: no solo el deseo anima a la historia, sino que resulta transformado por ella. Si la genealogía traza, entre otras, la variabilidad histórica de los seres humanos, nuestra forma y contenido cambiantes como sujetos históricos, entonces el deseo es tanto la fuente de esta plasticidad como la superficie sobre la que se despliega.

Para Foucault lo que mueve la historia y transforma a los sujetos humanos no es la voluntad de poder presente en el deseo, sino un poder concebido en un sentido más amplio y difuso. No son el deseo y los ideales sino el poder social y su pariente próximo, el conocimiento, los que conforman los términos de la investigación genealógica. En efecto, podría decirse que Foucault ofrece un correctivo materialista (no marxista) a la consideración idealista nietzscheana de la historia del sujeto. Mientras que el sujeto de

Foucault no es más constante que el de Nietzsche, lo que transforma el posicionamiento y la subjetividad del sujeto foucaultiano es el poder, y no tanto la codificación de la transformación del deseo en ideales; es el poder el que da forma a los valores, y el que genera ciertos tipos de ansia de conocimiento y de saberes hegemónicos. Deseos, valores e ideales culturales no son causas sino consecuencias del poder. Así pues, de Nietzsche a Foucault, vemos que la genealogía no solo se desarrolla sino que se transforma al pasar de su formulación por parte de un pensador declaradamente antipolítico y expresamente psicológico para el cual la genealogía servía para subvertir las compasiones de la filosofía moral a su reelaboración por parte de un pensador político y relativamente antipsicológico, para quien la genealogía va a contracorriente de las consignas políticas progresistas.

FOUCAULT

En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, su análisis más extenso en torno a la genealogía, Foucault no dice qué es la genealogía sino respecto a qué se define en contra, qué convenciones de la historia y de la metafísica intenta desarticular. Precisamente, esta articulación marcadamente *indirecta* de la genealogía ejemplifica la práctica genealógica. *Nietzsche, la genealogía, la historia* da cuenta de los valores contemporáneos —en particular la historia progresista y la crítica metafísica— en tanto que ficciones problemáticas; es una narración alternativa de nuestros tópicos que tiende a revelar su naturaleza ficticia y por tanto su fragilidad. Es una producción que revela las condiciones de nuestra existencia al mismo tiempo que acaba con ellas, violentando su ordenamiento y situación ordinarios. La exposición foucaultiana de la genealogía refleja también la práctica genealógica en su emergencia a través del conflicto y en su búsqueda de las fuerzas en conflicto —no grupos, individuos

o conceptos. Foucault evita todo intento de explicar la genealogía articulando sistemáticamente un método coherente que podría implicarla, y la caracteriza en cambio como una «emergencia» sitiada —algo que tiene luchar por encontrar su lugar y, más específicamente, que tiene que desplazar otras convenciones históricas para prevalecer.

Para Foucault la genealogía surge en oposición a la historiografía progresista, por un lado y a la metafísica, por el otro. Sin embargo, también ofrece una crítica genealógica de aquello a lo que se opone en la medida en que revela de qué manera estas prácticas se implican unas a otras: la emergencia de la genealogía saca a la luz la metafísica dentro de la historiografía progresista y el marco histórico no consciente de sí de toda metafísica. Esta exposición sirve a su vez en la tarea positiva de desarrollar una historiografía filosóficamente consciente (una historiografía liberada de las metanarraciones históricamente determinadas que invoca, o al menos capaz de reconocerlas abiertamente) y una filosofía históricamente consciente, de modo que ambas contribuyan a la nueva imaginación del espacio político que Foucault desea alcanzar a través de la genealogía. Para poder ver los motivos de este giro positivo, antes tenemos que examinar más en detalle el programa negativo de la genealogía —el fundamentalismo que intenta quebrantar, las desnaturalizaciones que se esfuerza por practicar.

> El genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen, un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma.
>
> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia.*

Según la lectura de Nietzsche que hace Foucault, no hay que confundir la genealogía con una búsqueda de los orígenes; si bien esta no descuidará «como inaccesibles todos los episodios de la historia»

ni pasará totalmente de largo sobre el problema de lo que significativamente Foucault renombra como los «comienzos». La genealogía «será, al contrario, insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse a verlos surgir [...] no tener pudor en ir a buscarlos allí donde están —"registrando los bajos fondos"».[12] Foucault opone el énfasis genealógico en los comienzos, un campo caracterizado por la accidentalidad, la disparidad, el conflicto y el desorden a los orígenes puros o la «idealidad lejana [de la idea] del origen» de la historia convencional. Los comienzos son temporalmente imprecisos, relegados en el espacio de modo no uniforme y poroso, su dirección es falta de finalidad; el origen fantástico de un acontecimiento o de una formación provistos de una precisa intención y característicamente teleológicos. Del mismo modo, la historia, entendida como «el cuerpo mismo del devenir», queda contrapuesta a una noción de historia entendida como viaje del alma pura; la genealogía es fundamentalmente materialista, aun en su expresión no marxista e incluso no económica.

A la vez que metaforiza la historia como cuerpo —«con sus intensidades, sus desfallecimientos, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncopes»—, la genealogía trata el propio cuerpo como un objeto inexorablemente histórico. El cuerpo es la «superficie de inscripción de los acontecimientos», así como un «volumen en perpetuo desmoronamiento».[13] Pero no se pueden poner de relieve ni la corporeidad de la historia ni la historicidad del cuerpo sin cuestionar la pureza de los orígenes y las correspondientes nociones de desarrollo progresivo —la presunta constancia del cuerpo y el presunto movimiento conceptual de la historia aseguran la pureza de los orígenes. De modo parecido, ni el hecho de que la historia esté compuesta por emociones, sentimientos y poder, ni la historicidad de emociones, sentimientos y poder —su carácter no esencial y mutable— se pueden percibir hasta que no se comprenda que aquella composición y esta historicidad se

constituyen entre sí, hasta que la perspectiva suprahistórica que les niega un lugar en la historia no sea sustituida por el análisis genealógico. Por tanto, lo que Foucault en ocasiones llama «historia efectiva» o genealogía «se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia».[14] La máxima de Fredric Jameson, «historizar siempre», parece relativamente modesta en comparación con la ambición genealógica de Foucault, que se podría resumir con el lema *historizar todo*. ¿Pero qué tipo de historización?

***

> La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido [...]. Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo.
>
> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia.*

Como estudio del «tronco» o de la «procedencia» más que del desarrollo, como aquello que invierte la dirección que recorren convencionalmente los históricos (trazar el pasado del presente más que buscar el presente en el pasado), la genealogía invita a «disociar el Yo y hacer pulular, en los lugares y posiciones de su síntesis vacía, mil acontecimientos ahora perdidos».[15] Invirtiendo la visión histórica convencional para considerar las escenas históricas de conflicto y los accidentes como contingentemente constitutivos del presente, la genealogía intenta deconstruir nociones esencialistas y cualquier otro tipo de nociones estables del cuerpo y del yo; quebranta identidades coherentes, tanto individuales como colectivas. El acento que pone Foucault en los «accidentes», «errores» y los «malos cálculos» en cuanto que «han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros», tiende a sustituir la noción según la cual «en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos reside la verdad y el ser»[15] por una apreciación del carácter contingente —no solo accidental, sino

también no inevitable— de nuestra existencia. Si todo lo que nos atañe es el resultado de eventualidades históricas más que de una voluntad o un designio, entonces nosotros somos, paradójicamente, más históricos y más plásticos de lo que podría parecer. Estamos más sedimentados por la historia, pero también somos más capaces de intervenir en nuestras historias de lo que se podría concebir a través de las historiografías que preservan algunos elementos de lo humano y de la temporalidad como si fuesen de naturaleza inmutable. «Nada en el hombre [...] es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres».[17]

Uno de los principales objetivos de la genealogía es desnaturalizar fuerzas y formaciones existentes más allá de lo que puedan hacerlo la historia convencional o la crítica metafísica —tomar lo que aparece dado y dotarlo no ya de una historia cualquiera sino de una que revele el modo contingente en que se produjo y se afianzó, y que muestre hasta qué punto no está ni predestinado ni tiene un significado inmutable. Este tipo de historia precisamente es opuesta a la historia teleológica. De hecho, se halla en permanente disputa con la historia teleológica en la medida en que trata el presente como la producción accidental de un pasado contingente, en lugar de tratar el pasado como el camino seguro y necesario a un presente inevitable. Además, la herencia trazada por la genealogía no es ni una «adquisición» ni «un haber que se acumule y se solidifique», sino más bien «un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que la vuelven inestable y que, desde el interior o desde abajo, amenazan al frágil heredero».[18] Además, esta formulación, al sustituir con una imagen geológica la imagen evolutiva, reformula metafóricamente el peso de la historia como algo que funciona no ya mediante la linealidad o la temporalidad pura, ni como fuerza o algo que se mueve a través del tiempo, sino a través de una acumulación espacial de «capas heterogéneas». Este peso resulta en parte del hecho paradójico de que el genealogista trata el tiempo con mayor gravedad —pone más atención

en su poder en cuanto campo de fuerzas en el espacio— de lo que lo hace el historiador, guiado por una perspectiva suprahistórica que se procura «un punto de apoyo fuera del tiempo».[19] Una vez más, aunque el peso de la historia se multiplique por dicha perspectiva, también sus incoherencias y contingencias se ponen en evidencia: «La búsqueda de la procedencia [...] agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo».[20] Las «cosas» de la historia se descomponen ante el análisis del genealogista.

A través de estas transformaciones del interior de los objetos como del movimiento de la historia, la genealogía reorienta la relación de la historia con la posibilidad política: aunque el campo actual de la posibilidad política se ve limitado por sus historias, estas historias son narraciones de improbable, inconstante y no sistemática emergencia, y por esta razón quedan abiertas a la alteración. En lugar de las líneas de determinación dispuestas por las leyes de la historia, la genealogía aparece como un campo de aperturas —defectos, fracturas y grietas. A la inversa, en vez de prometer un cierto futuro, como hace la historia progresista, la genealogía se limita a abrir posibilidades a través de las cuales se pueden perseguir diversos futuros. Aperturas a lo largo de líneas de falla e incitaciones derivadas de configuraciones desestabilizadas (en tanto que desnaturalizadas) del presente constituyen la escena de la posibilidad política. Sin embargo, estas aperturas y estas incitaciones no dictan ni los términos ni tampoco la dirección de la posibilidad política, ambos son cuestión de imaginación e invención (a su vez limitadas por lo que Foucault llama «la ontología política del presente»).

***

> Igual que uno tiende demasiado a menudo a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción, también sería equivocado explicar la emergencia por el último término.
>
> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia.*

Al igual que las historias de fenómenos o formaciones emergentes son narraciones de conflictos, convergencias y accidentes, así la genealogía muestra estos fenómenos más como «episodios» que como «culminaciones». Situando las necesidades actuales en el origen, la metafísica de las historias convencionales no es capaz de dar cuenta de las fuerzas subyugantes que constituyen la dinámica de la historia; sustituye «la potencia anticipadora de un sentido» por «el juego azaroso de las dominaciones».[21] La genealogía promete historias sucias, historias de poder y sumisión, historias de intentonas hegemónicas de vencedores o vencidos —la obra que «repiten indefinidamente los dominadores y los dominados»[22]— en lugar de historias de razón, de sentido o altos ideales. La genealogía traza historias discontinuas, aunque ininterrumpidas; historias sin una dirección, aunque también sin un fin; historias que pertenecen a órdenes de sumisión variados y proteiformes. «La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal [...] instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación».[23] El contenido, la modalidad vivida, de la «historia efectiva» es la política, y la fuerza motriz de esta historia es una voluntad de poder casi siempre difusa, en ocasiones institucionalizada, a veces sublimada. Por decirlo de otro modo, no existen momentos no políticos en la historia genealógica. Con la genealogía ya no podemos hablar de un «motor» de la historia, porque la genealogía deja claro que la historia no es propulsada; no avanza, sino que más bien es el registro retrospectivo de conflictos que dan como resultado una emergencia. Ya no se percibe la historia como «movimiento» pues no tiene una dirección, fines, o un final, ni siquiera cuando comporta procesos

generativos.[24] «Nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio».[25]

El espacio de este tipo de historia sucia es lo que Nietzsche y Foucault llaman un no-lugar, una «pura distancia», «un lugar de enfrentamiento».[26] Se trata de un no-lugar porque en el enfrentamiento o en la batalla que la genealogía busca documentar, en el lugar de la emergencia, los contendientes no se enfrentan dentro de un orden que los alberga a ambos; en su lugar, cada uno lucha por crear un orden (Foucault a veces recurre a la poco afortunada denominación de «sistema») que esté hecho a su propia imagen. El «lugar» en el que se definirán los rasgos reconocidos por los historiadores no existirá hasta que se haya ganado (temporalmente) la batalla; los adversarios no forjan su identidad hasta que la batalla no haya (temporalmente) acabado; los elementos de un nuevo régimen no existirán hasta que aquel régimen no haya (temporalmente) emergido, hasta que un nuevo orden de significado y poder no haya sido creado. La genealogía rechaza caracterizar individuos, partidos o incluso intenciones como inequívocamente agentes o responsables en términos modernistas, porque Foucault se da cuenta de hasta qué punto la entidad que la ética convencional consideraría responsable aún no existe cuando dicha ética le pide que se justifique a sí misma y sus acciones. En consecuencia, en lugar de representar las partes en una batalla, la genealogía documenta «la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano».[27] Además, estas fuerzas cambian a su vez a lo largo del tiempo: «Las diferentes emergencias que pueden percibirse no son las figuras sucesivas de una misma significación». El intento de perturbar una narración que esencializa las fuerzas históricas supone la documentación «de sustituciones, de reemplazamientos y de desplazamientos, de conquistas disimuladas, de giros sistemáticos».[28] Sólo entonces una metafísica comprometida con «sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen»

puede ser sustituida por una comprensión que renuncie a un punto de vista suprahistórico.[29] Y solo a través de dicha comprensión se puede sustituir una política animada por la responsabilidad moral de las personas con respecto a las condiciones políticas por una *política efectiva*: una política hecha de proyectos y estrategias más que de rectitud moral; una política de licitación del poder más que de protesta en su contra.

***

> La historia será «efectiva» en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Divida nuestros sentimientos; dramatice nuestros instintos; multiplique nuestro cuerpo y lo oponga a sí mismo. No deje nada sobre sí que tenga la estabilidad tranquilizadora de la vida de la naturaleza, ni se deje llevar por ninguna muda obstinación hacia un final milenario.
>
> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia.*

El éxito de la genealogía se puede medir por su transformación de los modos convencionales de considerarnos a nosotros mismos —nuestros sentimientos, nuestros cuerpos, nuestros orígenes, nuestros futuros. Narra una historia que transforma el modo en que habitualmente nos reconocemos, presentando un «nosotros» que nos resulta ajeno. La genealogía logra dicha transformación trastocando las narraciones populares, y también microcósmicamente. Allá donde haya una lógica o continuidad narrativa, la genealogía la toma por asalto introduciendo en ella fuerzas contrarias y revelaciones de discontinuidad: un «acontecimiento» queda deconstruido como «una relación de fuerzas que se invierte»; el «destino» se ve perturbado por la insistencia en el «azar singular del acontecimiento»; «intenciones profundas, necesidades estables» se ponen forzosamente en relación con «miríadas de acontecimientos perdidos», «sin jalones ni coordenadas originarias»; la razón resulta

revelada en cuanto estrategia retórica, el conocimiento neutral (científico) queda al desnudo en su calidad de contundente ejercicio de poder, y el individuo único se vuelve a escribir bajo las formas de una producción histórica desordenada.[30]

¿Pero la genealogía solo es perversa en sus transformaciones y confabulaciones? ¿Se limita a negar? El saber «está hecho para zanjar»,[31] reitera Foucault, y el paisaje político diseccionado por el conocimiento genealógico es el monolito del presente, un paisaje que la genealogía transforma en preguntas: ¿Cuáles son las características del poder en el tiempo en que vivimos? ¿Y en qué tipo de sujetos nos ha transformado este tiempo? O, por decirlo con palabras de Foucault: «¿Qué es lo que ocurre hoy? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿Qué es ese "ahora" en el interior del cual estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo?»[32] Estas preguntas, insiste Foucault, no encuentran respuesta desde un punto de vista histórico o filosófico convencional.

> No se trata ya de una analítica de la verdad sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. Y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar por un pensamiento crítico que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar.[33]

Ahora, ¿qué quiere decir Foucault con la extraña locución histórico-filosófica «ontología del presente»? Atribuye a Kant esta formulación de la tarea de la filosofía y, al mismo tiempo, su contrario, el desarrollo de una «analítica de la verdad».[34] Contra el alcance metafísico de esta última, una ontología del presente plantea la pregunta: «¿En qué consiste nuestra actualidad?, ¿cuál es hoy el campo de experiencias posibles?».[35] Estas son las preguntas que según la interpretación

de Foucault Kant plantea a propósito de la Ilustración, no mediante una definición de los elementos de esa época, sino a través del reconocimiento de los elementos de su aparición, las luchas y los éxitos parciales de su emergencia. Foucault reflexiona:

> Me pregunto si uno de los grandes roles del pensamiento filosófico desde la cuestión kantiana «¿Was ist Aufklärung?» no podría ser caracterizado diciendo que la tarea de la filosofía es describir la naturaleza del presente, y de «nosotros en el presente». [...]. Con respecto a la función de diagnóstico del presente, quisiera ante todo decir que no consiste simplemente en caracterizar lo que somos, sino sobre todo, y de qué manera, lo que somos podría ser de otra manera. En este sentido la descripción siempre tiene que estar hecha sobre la base de una fractura virtual, que abre un espacio de libertad, entendido como espacio de libertad concreta, es decir de transformación posible.[36]

En su sencilla sustitución de los términos *ontología*, *describir la naturaleza del presente* y *diagnóstico*, Foucault alude a la función y a los límites de una ontología del presente. La finalidad de este tipo de ontología sería presentarnos a nosotros mismos como «enfermos», de un modo que vaya más allá del síntoma, sin pretender tener un punto de vista objetivo y sin adherirse a las nociones de raíces o causas fundacionales. El objetivo es una comprensión de la composición histórica de nuestro ser. Reconocer la capacidad de la historia de producir *ontoi*, insistir en que la historia *y* el hombre carecen de constantes, permite detectar al menos en parte los elementos constituyentes de nuestro tiempo, las condiciones constitutivas de nosotros mismos. De este modo, mientras la noción de ontología apunta a una cierta objetividad, esa objetividad queda socavada de inmediato por la estrategia histórica no-totalizadora a partir de la cual se logra esa ontología; busca conseguir un reconocimiento suficiente de la historicidad fracturada y contingente del presente para privar al presente de su garantía e inevitabilidad. Lo que Foucault nunca reivindica, lo que no se puede reivindicar, es que esta historicidad

sea exhaustiva o que el objetivo de la genealogía —una ontología del presente— se pueda realizar plenamente. Pero sí su aspiración a ella. Además, la comprensión del «ahora» y del «nosotros» que deseamos estará motivada por algo en el presente; no existe ilusión de que podamos distanciarnos de nosotros mismos, ni cuando nos esforzamos por separarnos de nosotros.

El deseo de Foucault de un «diagnóstico» o de una «ontología» del presente reconfigura la relación entre la filosofía y la historia y entre estas y la política. La tarea de la filosofía se vuelve curiosamente histórica: al concebir nuestra naturaleza en el presente, la filosofía llega a reconocernos como seres históricos y nuestro tiempo como tiempo en la historia. A la inversa, la historia está sujeta a la crítica filosófica en la medida en que debe quedar despojada de razón y dirección al mismo tiempo que está anclada a una pregunta convencionalmente filosófica: «¿Cómo podemos conocernos a nosotros mismos y nuestro tiempo si no podemos ir más allá de ellos?». En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault describe el modo en que la genealogía aborda este problema: «La historia efectiva mira hacia lo más próximo, pero para apartarse bruscamente y volver a captarlo a distancia».[37] Como incluso las narraciones «genealógicas» se ven inevitablemente moduladas por normas y fines, se torna indispensable una conciencia filosófica de sí para poder reconocer tales inflexiones. De todas formas, la genealogía exige a la filosofía que ponga en cuestión los términos del propio objeto de estudio, incluso cuando la filosofía exige a la genealogía —la radical historización de sus propios términos— que haga lo mismo. La «historia efectiva —nos recuerda Foucault— se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia».[38] Esta «no significa [...] "reconocernos"», y «será "efectiva" en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser».[39] La historia ligada a la tarea de crear una ontología del presente es por tanto consonante con el socrático encargo a la filosofía de exponer lo familiar como enfermedad: «Ha de ser la ciencia de los remedios».[40]

En esta extraña mezcla de géneros, el esfuerzo de la genealogía para producir una «ontología del presente» atraviesa eficazmente la filosofía y la historia, socavando las premisas mediante las cuales cada una por lo común excluye a la otra de su propia autodefinición. Al mismo tiempo, al plantear la pregunta diagnóstica «¿quiénes somos?», la genealogía vincula tanto la historia como la filosofía a una tarea política, la de saber quiénes somos, la de conocer nuestro cuerpo enfermo y nuestros cuerpos. De este modo, por ejemplo, en su genealogía de la «gobernabilidad» contemporánea Foucault dibuja la improbable imbricación entre «poder pastoral» y *raison d'état* para hacer visible la racionalidad política contemporánea, que, además de gobernarnos, nos produce: «Nuestra sociedad ha desarrollado un sistema de saber muy complejo, y las estructuras de poder más sofisticadas: ¿en qué nos ha convertido este tipo de conocimiento, este tipo de poder?».[41] Aquí, la noción de sujetos producidos por configuraciones histórica y culturalmente específicas del saber y del poder confunde las líneas de separación trazadas habitualmente entre filosofía e historia.

Sin embargo, es importante considerar que, si bien la genealogía atañe a la comprensión de las condiciones políticas, no por ello politiza la investigación intelectual. Más bien, la reconfiguración de la filosofía y de la historia por parte de la genealogía se prolonga hacia una reconfiguración de *lo político* que opone directamente este término a una comprensión convencional de la politización, por un lado, y de la intervención de las políticas públicas por el otro.[42] Aunque la genealogía pueda verse saturada por los intereses políticos, aunque se utilice para reemplazar «las leyes de la historia» con la exhibición de los mecanismos de poder y de las relaciones de fuerza, aunque se lleve a cabo en nombre de la desnaturalización del presente para dejar en evidencia su maleabilidad, la genealogía no prescribe posiciones políticas ni tampoco especifica futuros deseables. Más bien busca hacer visible por qué se nos ocurren determinadas posiciones y visiones del futuro, y en especial busca revelar

cuándo y dónde estas posiciones funcionan en el mismo registro de la «racionalidad política» que las que se pretenden criticar.

Foucault vincula de manera despectiva «politización» y «totalización» y opone la apertura de sus estudios genealógicos a la cerrazón totalizadora tanto intelectual como política. Esto no quiere decir que se oponga a la política en cuanto tal, ni que crea ingenuamente que sus empresas filosóficas son independientes de la política. Más bien su intención es que su investigación ponga en cuestión ciertos compromisos y ciertas verdades políticas:

> He querido cuestionar la política y traer a la luz en el campo político, como en el campo del cuestionamiento histórico y filosófico, algunos problemas que no han sido reconocidos con anterioridad. Quiero decir que las preguntas que me estoy planteando no están determinadas por una perspectiva política preestablecida, y no tienden hacia la realización de algún proyecto político definido.
> Esto es sin duda lo que la gente me reprocha al no presentar una teoría totalizante. Creo precisamente que las formas de totalización ofrecidas por la política son siempre, de hecho, muy limitadas. Por el contrario, estoy intentando apartarme de cualquier tipo de *totalización* —lo cual sería a la vez *abstracto* y *limitado*— para descubrir problemas que son tan *concretos* y *generales* como sea posible; problemas que se aproximan desde atrás a la política y cortan la sociedad en diagonal...[43]

Aunque Foucault asigna a la genealogía la posibilidad de emancipar la investigación intelectual de cierto tipo de posicionamiento, y la desarrolla para interrogar ciertas posiciones de izquierdas convencionales (por ejemplo, las derivadas del marxismo, el maoísmo, la democracia social, o las políticas de liberación ligadas a identidades sociales), al mismo tiempo está interesado en separar esa investigación de las preocupaciones relativas a la intervención política. En su genealogía del «poder pastoral», Foucault vincula de forma provocadora policía y política pública (y los estudios sobre política con los objetivos de un Estado policial) por medio de un análisis de los orígenes de la *Polizeiwissenschaft*, un término que se

refiere tanto a la ciencia de las políticas públicas como a la doctrina de la policía.[44] A través de esta genealogía, Foucault presenta esta preocupación por las políticas públicas —formularlas, influenciarlas y estudiarlas— no tanto como un límite de la política reformista (como hace la crítica de izquierdas institucional), sino más bien como síntoma de la racionalidad política contemporánea que normaliza la administración de la vida cotidiana por parte del Estado. La genealogía foucaultiana de la racionalidad política que fusiona la *Polizeiwissenschaft* con la *razón de Estado* muestra cómo, por decirlo en palabras de Colin Gordon, «el problema de la razón del Estado para calcular acciones detalladas, adecuadas para una infinidad de [...] circunstancias contingentes, se ataja mediante la producción de un saber detallado y exhaustivo de la realidad gobernada por el Estado mismo, que se extiende (al menos en sus aspiraciones) hasta afectar a la existencia de sus miembros individuales».[45] De este modo, la proliferación de políticas, que «constituye un cierto tipo de adopción omnívora de la realidad gobernada, el *sensorium* de un Leviatán» queda íntimamente ligada al orden tácito pero ubicuamente policial que caracteriza tanto la sociedad disciplinaria como una sociedad saturada de políticas públicas. En efecto, la sociedad disciplinaria *es* la sociedad vinculada a la intervención pública, una sociedad en que persiste el Estado de las políticas públicas. Según Foucault, «lo que autores del siglo XVII y XVIII entienden, por lo tanto, por "policía" [no es] una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado».[46] Estas intervenciones tienen que ver con todo lo que pertenece a la «vida» —salud, carreteras, seguridad pública, lugares de trabajo, pobreza— o sea, todo lo que hoy se denomina como «políticas públicas». Foucault continúa: «La *policía* lo abarca todo. Pero desde un punto de vista muy singular. Los hombres y las cosas son contemplados desde sus relaciones: la coexistencia de los hombres en un territorio, sus relaciones de propiedad, lo que

producen, lo que se intercambia en el mercado. También se interesa por la forma en que viven, por las enfermedades y los accidentes a ds que se exponen. Lo que la policía vigila es al hombre en cuanto activo, vivo y productivo».[47]

Una atención político-intelectual dirigida a influenciar las políticas públicas podría parecer una forma de someter la vida intelectual a esa racionalidad política que comprende también la *Polizeiwissenschaft,* alentando dicha racionalidad con el mismo instrumento —la crítica intelectual— que se podría utilizar para «seccionarlo» («el saber está hecho para seccionar»). Así, el distanciamiento de Foucault respecto a la preocupación por las políticas públicas que hay que recomendar, o del uso de la investigación intelectual para influenciar las reformas políticas, no es solo cuestión de indiferencia intelectual o de una indignación radical de cara al reformismo político. Más bien este distanciamiento se puede explicar recurriendo a la motivación normativa de la genealogía y también a la genealogía específica de la gobernabilidad ofrecida en su lección conocida con el nombre de *Omnes et singulatim.* El fin de la genealogía es trazar un mapa de los discursos y de las racionalidades políticas que constituyen nuestro tiempo para que queden en relieve como históricas, contingentes, parciales y, por tanto, maleables, de modo que «lo-que-es» pueda ser pensado como «lo-que-podría-no-ser». Su finalidad es introducir la posibilidad de una comprensión discursiva distinta de nosotros mismos y de nuestras posibilidades.

***

Hasta aquí he sugerido que la reformulación foucaultiana de lo político, en oposición a la politización, por un lado, y a las políticas públicas, por el otro, es la consecuencia de las dislocaciones operadas por la genealogía en relación a las convenciones históricas y filosóficas, y especialmente de la dislocación de su desidentificación convencional y recíproca. Contra lo que Foucault considera

que no es lo político, podríamos ahora considerar con más detalle tres aspectos de la reformulación foucaultiana de lo político tal y como resulta formulado por la genealogía: el énfasis en la fractura, el énfasis en la racionalidad política y la separación de los descubrimientos genealógicos de las prescripciones políticas mediante la refutación de las lógicas de la historia.

FRACTURA

La genealogía, sostiene Foucault, muestra que el presente es la consecuencia de una historia cargada de accidentes, conflictos fortuitos y acontecimientos no relacionados entre sí que son ellos mismos extraordinariamente casuales, una «relación de fuerzas que se invierte».[48] A pesar de las interpretaciones erróneas que sobre este punto se han hecho del pensamiento de Foucault, la casualidad y discontinuidad de la historia hacen que el pasado y *también* el presente resulten más, y no menos, difíciles de comprender, puesto que pesan sobre el presente con la carga de una historia infinitamente más compleja, una historia que no se conforma ni a lógicas espaciales ni a lógicas temporales. «Si bien el mundo que conocemos no es esta figura, simple en suma, en la que todos los sucesos se han borrado para que se acentúen poco a poco los rasgos esenciales, el sentido final, el valor primero y último; es por el contrario una miríada de sucesos entrecruzados». Foucault continúa citando a Nietzsche: «Lo que nos parece hoy "maravillosamente abigarrado, profundo, lleno de sentido", se debe a que una "multitud de errores y de fantasmas» lo han hecho nacer, y lo habitan todavía en secreto". Creemos que nuestro presente se apoya sobre intenciones profundas, necesidades estables; pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos sin referencias ni coordenadas originarias, entre miríadas de sucesos perdidos».[49]

El hecho de que la historia esté compuesta de accidentes y de sucesos no relacionados entre sí es significativo para el pensamiento político porque la aparente totalidad del presente queda sujeta a esta historia no lineal, discontinua, una subordinación que, por tanto, hace pedazos el presente. De este modo, la genealogía articula las grietas y las fracturas políticamente explotables en el presente, produce aperturas e intersticios que pueden funcionar como lugares de agitación o alternativas. Así, la genealogía *reduce la necesidad política de una historia progresista* como único instrumento para alejarse del presente incluso cuando elimina las bases para tal historia. Análogamente, la genealogía *reduce la necesidad política de una revolución total* incluso cuando elimina la posibilidad de dicha revolución privando al presente de la condición de totalidad interrumpida, es decir, del objeto crítico de la revolución. De aquí procede la insistencia de Foucault en el hecho de que la demanda acerca de la naturaleza de nuestro presente no estriba en «caracterizar lo que nosotros somos» sino que más bien sigue «líneas de fragilidad en el presente». Las fracturas de la historia se convierten en la materia de la que está hecha la posibilidad en el presente, puesto que señalan debilidades o aperturas dentro de su estructura, «fracturas virtuales que abren un espacio de libertad».[50]

Para Foucault, el proyecto de hacer aparecer el presente como algo que podría no ser lo que es representa *la* aportación específica del trabajo intelectual a la vida política. Ahora debería haber quedado claro por qué la genealogía es la base de esta contribución —que tiene como objetivo revelar el carácter enteramente construido del presente, iluminando las discontinuidades y las fisuras de dicha construcción—, y no las polémicas o críticas generales.[51] Dicho de otro modo, la conocida argumentación foucaultiana en favor del intelectual «específico» y no «universal» aparece ahora como una argumentación basada en la extraordinaria capacidad de la genealogía para poner en evidencia las dimensiones críticas del presente. Así, el desechar la crítica metafísica en favor de un criticismo

genealógico local parece menos una reacción a las dominaciones reiteradas por parte de la crítica metafísica que a la distancia que dicha crítica es incapaz de salvar desde los términos constitutivos de su tiempo. Recuérdese que para Foucault la eficacia política no trata de «liberar la verdad de todo sistema de poder —esto sería una quimera [...]— sino de *separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía* (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento».[52]

RACIONALIDAD POLÍTICA

El término «racionalidad política» dentro de la obra de Foucault está relacionado con lo que denomina «episteme» en sus primeros escritos y «discurso» en su obra más madura, si bien al mismo tiempo difiere de ambos en su funcionamiento. La *racionalidad*, en el modo en que Foucault reelabora el concepto de Weber, designa la estructura legitimadora de todo gobierno; la racionalidad gubernamental es precisamente aquella que exime a los gobiernos de la necesidad de emplear la violencia física. Por tanto, la racionalidad política no legitima o «encubre» la violencia física, como sucede en Weber, sino que la reemplaza como modalidad de *governance*: la racionalidad *es* en sí misma una modalidad de poder. «El gobierno de los hombres por los hombres [...] supone cierta forma de racionalidad, y no de violencia instrumental».[53] Como vimos antes a propósito de la *Polizeiwissenschaft*, el mantenimiento del orden —convencionalmente entendido como ejemplo de violencia explícita del Estado— queda reconfigurado por Foucault como una forma de racionalidad. La *Polizeiwissenschaft* supone la aplicación detallada de un conocimiento de las relaciones específicas, y su carácter difiere bastante de la amenaza bruta de una porra.

Precisamente porque opone la racionalidad y el poder a la fuerza y a la violencia, Foucault habla de racionalidad en lugar

de racionalización, de gobernabilidad en lugar de gobierno: «El problema principal, cuando la gente intenta racionalizar algo, no consiste en buscar si se adapta o no a los principios de la racionalidad, sino en descubrir cuál es el tipo de racionalidad que utiliza».[54] Así, «la crítica al poder ejercido sobre los enfermos mentales o los locos no puede limitarse a las instituciones psiquiátricas; tampoco pueden satisfacerse con denunciar las prisiones, como instituciones totales, quienes cuestionan el poder de castigar. La cuestión es: ¿cómo se racionalizan semejantes relaciones de poder?».[55]

Mientras que en ocasiones Foucault utiliza el término *racionalidad política* para referirse a las lógicas discursivas que legitiman todos los regímenes de poder, desde hospitales psiquiátricos a escuelas y monarquías, emplea también este mismo término para referirse a una forma de gobierno particular, hegemónica en el Occidente moderno, que «primero se enraizó en la idea de un poder pastoral, y después en la de razón de Estado».[56] En este último y más interesante uso del término, la racionalidad política da nombre a la única forma política que trae consigo los procesos simultáneos de individuación y totalización, dando lugar así a la modalidad foucaultiana de crítica de la modernidad. Esta forma política hunde sus raíces en la imbricación entre el poder estatal emergente y el poder pastoral: «Si el Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, llamemos pastorado al poder individualizador».[57] Foucault no pretende sugerir que las técnicas de individualización y totalización que componen el poder estatal moderno se entrelacen fácilmente. Su genealogía del poder político moderno, por el contrario, pretende en parte revelar la relación inicialmente antagonista entre la evolución de los poderes centralizadores del Estado y «el desarrollo de las técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a gobernarlos de manera continua y permanente». La *racionalidad política* marca la consolidación de este antagonismo en la forma gubernamental de mantenimiento del orden o del Estado policial: «Basta con observar la racionalidad del Estado en cuanto

surge, y comprobar cuál fue su primer proyecto de policía para comprender cómo, desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario».[58]

Independientemente de que Foucault esté invocando la racionalidad política como denominación propia o impropia, la invocación llama la atención sobre la limitada eficacia de cualquier tipo de resistencia o crítica que se enfrente únicamente a los efectos de una racionalidad determinada en lugar de a su esquema como un todo. A este respecto, parece que la noción de racionalidad política sustituye en el pensamiento político a la de «sistema», una noción que busca ir más allá de la dimensión epifenoménica de la injusticia para criticar sus fundamentos: «Los que resisten o se rebelan contra una forma de poder no pueden satisfacerse con denunciar la violencia o criticar una institución. No basta con denunciar la razón en general. Lo que hace falta volver a poner en tela de juicio es la forma de racionalidad existente [...]. La liberación no puede venir más que del ataque [...] a las raíces mismas de la racionalidad política».[59] Precisamente es esta diferencia entre una «racionalidad» y un «sistema» la que importa en la reformulación foucaultiana de lo político y la que impide que esta argumentación aparentemente fundacional sea tal. Ya que a diferencia de esta representación de un sistema coherentemente cohesionado, internamente consistente (o internamente contradictorio) y relativamente ahistórico, una racionalidad política no puede ser entendida por medio de descripciones empíricas o de principios abstractos, ni se puede falsificar por medio de una crítica general. Las racionalidades políticas constituyen órdenes de prácticas y discursos, no sistemas de reglas; lo que hay que captar para que puedan estar sometidos a la crítica política es su composición, así como su carácter contingente. De modo análogo, las debilidades aprovechables en una racionalidad política no son las contradicciones sistémicas, sino los efectos de las historias fragmentadas, los discursos contradictorios, fuerzas que persistieron sin triunfar de modo decisivo, efectos involuntarios,

argumentaciones precarias. Estas debilidades no se pueden utilizar a través de una crítica filosófica de los términos de una racionalidad particular interna o inconsciente. La crítica genealógica aspira a revelar varias racionalidades como aquellas en las que vivimos, a articularlas *como* forma particular de racionalidad. Esta articulación nos permite cuestionar los términos del análisis político desde un punto de vista externo a esos términos, y además captar las fisuras producidas históricamente en su construcción. De ahí la observación de Foucault según la cual «la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta».[60]

SEPARAR LOS DESCUBRIMIENTOS GENEALÓGICOS DE LAS PRESCRIPCIONES POLÍTICAS

Mientras que las convenciones modernistas de la crítica política radical están orientadas hacia los sistemas y sus contradicciones, Foucault sostiene por el contrario la idea de articular las racionalidades políticas del presente. De modo análogo, mientras que las convenciones modernistas de normatividad política radical consultan a la historia para encontrar en ella imágenes o alternativas al presente (lo que Foucault despectivamente denomina «una historia de soluciones»),[61] o para distinguir «las leyes de la historia» que determinan el presente y el futuro, Foucault argumenta en favor de distinguir la posibilidad política —el «espacio de libertad»— en las «líneas de fragilidad del presente».[62] Al rechazar la lógica totalizadora de la historia y la vida política, reemplazando las lógicas históricas por las nociones de evento accidental, lucha y convergencia involuntaria, al sustituir la noción de sistema político por la de racionalidad política, Foucault reinventa el modo en que la historia, la naturaleza y las posibilidades políticas del presente se relacionan. Se percibe la historia menos como una corriente que

conecta pasado y futuro que como un campo desordenado y dinámico de erupciones, fuerzas, emergencias y formaciones parciales. Mientras que las discontinuidades y la falta de leyes direccionales dentro de la historia pasan a ocupar un segundo plano, la historia se especializa —una vez eliminado conceptualmente el ordenamiento temporal— y de este modo aumentan las posibilidades políticas.

En su esfuerzo por (re)colocar el poder en el espacio más que en el tiempo, Foucault demuestra cómo el espacio es un campo de batalla y a la vez centra su atención sobre la organización misma del espacio en cuanto técnica de poder (el *Panopticon* representa el ejemplo más famoso de ello). En otras palabras, Foucault intenta interrumpir los análisis de las transformaciones del discurso que acontecen en el vocabulario del tiempo (y su invariable antropomorfismo de la historia según un modelo de desarrollo humano individual) mediante una *geografía* del poder.[63] «Quien no plantease el análisis de los discursos más que en términos de continuidad temporal se vería necesariamente abocado a analizarlos y a considerarlos como la transformación interna de una conciencia individual. Construirá así una gran conciencia colectiva dentro de la cual ocurrirían las cosas».[64] En una historiografía ligada a la continuidad temporal o a la idea de un fin, el tiempo en sí se convierte en motor principal. Por el contrario, «en la percepción de las implantaciones, de las delimitaciones, del perfilamiento de los objetos, de los gráficos, de las organizaciones de los dominios, lo que se pone de manifiesto son los procesos —por supuesto históricos— del poder. La descripción espacializadora de los hechos del discurso desemboca en el análisis de los efectos de poder que están ligados a ellos».[65]

Llegados a este punto queda claro que la «ontología del presente» de Foucault no es tan solo un modo distinto de dar forma a las condiciones históricas que enmarcan las prácticas contemporáneas, sino un modo diferente de dar forma a tales condiciones como

escenario de invenciones e intervenciones políticas potenciales. Si la historia no sigue un curso, entonces no prescribe el futuro; el «peso» y los límites de la historia ponen barreras pero no establecen normas para la acción política. «Esta designación y esta descripción de lo real no tienen nunca un valor prescriptivo, que adopta la forma: "puesto que esto es así, así será"».[66] Si la historia carece de una lógica progresiva, no lleva consigo por tanto implicaciones lógicas para el futuro; no se puede deducir ninguna inferencia de esta sobre lo que hay que hacer o lo que hay que valorar. Cuando la historia se emancipa de la metafísica y resulta por tanto radicalmente desacralizada, también la política se vuelve cuestión de oportunidad, límites y juicio, en lugar de desplegar esquemas históricos e ideales trascendentes. Una política de izquierdas revitalizada debería lidiar por tanto con las limitaciones y aperturas más que con las lógicas del poder y de la historia; ésta desarrollaría estrategias para contrastar regímenes específicos de racionalidad en lugar de oponerse a políticas públicas concretas dentro de estos regímenes, por un lado, o a la racionalidad en cuanto tal, por el otro.

Del mismo modo que la genealogía rompe los vínculos entre los «orígenes» y los objetivos y propósitos contemporáneos, así también tiende a romper los lazos entre crítica y prescripción.[67] Este intento de separar la pregunta «qué queremos hacer» de la pregunta «qué tipo de sujetos somos, qué tipo de racionalidades políticas nos gobiernan y forman, y qué posibilidades políticas podemos materializar a partir de esta condición», no es equivalente a la presunción modernista de que la crítica se verá liberada de las normas. Ya hemos visto que la genealogía está animada por preocupaciones y problemáticas políticas. Sin embargo, el impulso que la anima puede aún mantenerse apartado de la cuestión de qué hacer con las disrupciones de nuestra comprensión de nosotros mismos que la genealogía activa. El valor político de la genealogía estriba en su habilidad para poner en cuestión sus características más fuertemente naturalizadas y las relaciones más incrustadas del

presente, para exponer como una consecuencia del poder lo que por lo común se concibe como divina, teológica o naturalmente ordenado. De esta exposición, lo que resulta, sin embargo, es una cuestión de deseo político, de imaginación política y de medición de los tiempos políticos. De ahí la renuencia de Foucault a la hora de decir qué hay que hacer con el castigo, la reglamentación sexual o el tratamiento de los enfermos mentales en sus genealogías de estos temas. En otras palabras, en el espacio político discursivo abierto por la genealogía, el teórico por excelencia de la acción y de la alianza política es Maquiavelo. Según este la historia nos enseña cómo reconocer las aperturas políticas; pero qué tipo de aperturas se buscan y qué se hace con ellas es una cuestión de temperamento, deseo, imaginación, habilidad y fortuna.

***

> Existe un tenue lazo «analítico» entre una concepción filosófica y la actitud política concreta de alguien que apele a ella; las «mejores» teorías no constituyen una protección muy efectiva contra decisiones políticas desastrosas.
>
> M. Foucault, *Ética y política*

Al sugerir que las «políticas» de Foucault son las políticas habilitadas por la genealogía, estoy polemizando con la idea de que sus propias afinidades políticas (indistintamente etiquetadas como anarquistas, libertarias, conservadoras o neoliberales) y sus entusiasmos (Mayo del 68, la reforma carcelaria, la desregulación sexual, los *boat people* camboyanos, la revolución iraní) son el resultado necesario de los estudios genealógicos o de la conciencia genealógica. Una política genealógica no tiene necesariamente una implicación política; de hecho, el tipo particular de espacio discursivo que aquella concede al pensamiento y al juicio político, y a las intervenciones políticas, es precisamente un espacio libre de la noción de implicación necesaria. Con frecuencia, esta característica se suele considerar un

fracaso vista desde una perspectiva en la que las posiciones políticas legítimas deben derivar directamente de críticas políticas «objetivas» o «sistemáticas», pero la genealogía rechaza esta maniobra y, por el contrario, presenta elementos abiertamente contingentes de deseo, apego, juicio y alianza como la materia de que se componen las adhesiones y las posiciones políticas.

De este modo, la genealogía imprime características del espacio político en una imagen paralela a su crítica de las premisas políticas e históricas convencionales. Al igual que se opone metodológicamente a las concepciones progresistas de la historia, a los motores individuales de la historia y a sujetos de la historia esencializados, del mismo modo la genealogía, cuando abre el terreno a una política postprogresista, postunitaria y postidentitaria, no prescribe sustituto alguno para estas. En lugar de oponerse a estas en un plano moral o político (lo cual implicaría sus alternativas), genera un espacio político discursivo para que se las pueda interrogar. En tanto que la genealogía rechaza una narración histórica lineal y progresiva, la política genealógica no puede deducir perspectivas necesaria o resultados futuros de ninguna condición en el presente. Al revés, el presente y su genealogía se conciben como las condiciones que limitan la intervención y la invención política, y no como aquello que las gobierna. Además, del mismo modo que la genealogía resuelve el curso único de la historia con un mapa de «conflictos fortuitos» y una «profusión de sucesos entrelazados», así la política genealógica abandona la idea de un partido único o de una dirección unívoca para la oposición o la imaginación política. Puesto que la genealogía problematiza sensaciones, sentimientos, cuerpos y sujetos esencializados, tratándolos todos como efectos históricos, la política genealógica necesariamente evita toda conexión estricta entre la producción de identidades particulares, por un lado, y de posiciones políticas o valores particulares por otro. Una «ontología del presente» no se confunde a sí misma con una política fundamentada ontológicamente. En efecto, una ontología crítica del

presente podría ser precisamente lo que disrumpe productivamente o lo que «corta» las tensas relaciones entre construcciones identitarias y reivindicaciones políticas normativas en la racionalidad política contemporánea.

Lo que digo es que la política de la obra política, filosófica y genealógica foucaultiana no se puede vincular o deducirse de sus valores políticos, adhesiones o puntos de vista explícitos. Estos forman parte de una predilección contingente; el trabajo político para el que puede emplearse su pensamiento filosófico resulta relativamente separable de sus preferencias personales y se le pueden atribuir otras. Más en general, las políticas genealógicas, tal y como Nietzsche y Foucault las moldearon, son, en el mejor de los casos, indeterminadas. La genealogía apunta a desligar los términos de la situación política contemporánea y lo hace a partir de un determinado conjunto normativo de inversiones; sin embargo, no nos dice qué hay que hacer o a qué se debe atribuir valor. No reemplaza las verdades ni las convicciones que hace históricamente contingentes y discursivamente limitantes; al revés, se pregunta si la verdad y las convicciones forman el *ethos* adecuado para una conciencia política crítica.

¿Deberían estos desafíos constituir una fuente de ansiedad política para los intelectuales de izquierdas? No lo creo. Una vez se haya reconocido la contingencia radical de las visiones políticas y de los juicios, es posible despolitizar parcial y productivamente la empresa teórica sin por ello mismo volverla apolítica. Se hace posible pensar en distinguir entre las posibilidades políticas que cierto cuerpo teórico puede permitirse, los usos políticos en los que puede emplearse y una implementación de la teoría particular. La verdad *política* deja de buscarse *dentro* de una teoría particular, pero es, al contrario, la que intenta hacerse abiertamente con la hegemonía en el ámbito político. Y la teoría se puede permitir volver a su lugar más fértil, creativo y útil como, por ejemplo, interlocutora en el ámbito político.

6. DEMOCRACIA
LA DEMOCRACIA CONTRA SÍ MISMA: EL DESAFÍO DE NIETZSCHE

¡Ahí están los buenos y justos! ¿A quién odian más?
Al que rompe sus tablas de valores,
al quebrantador, al infractor... ¡Pero ése es el creador!
F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

¿Si nosotros los inmoralistas *perjudicamos* a la virtud? Igual de poco
que los anarquistas a los príncipes. Solo desde que se
les tirotea vuelven a estar firmemente asentados en su trono.
Moraleja: *hay que tirotear a la moral.*
F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*

Nosotros, individuos tardomodernos, nos mantenemos ligados a la costumbre modernista de evaluar el valor político de un pensador sobre la base de su mayor o menor proximidad a las convicciones que nosotros mismos mantenemos; esta tendencia procede del infeliz colapso del campo político e intelectual, un colapso que a su vez es el resultado de su condición, radicalmente incierta, dentro de la modernidad.[1] Tradicionalmente, la «política» de un cierto pensador, o de una cierta pensadora, se identifica con sus posiciones y afinidades políticas explícitas, es decir, con su biografía política, o bien con los valores políticos articulados en su teoría (democracia, socialismo, libertad individual, comunidad, etc.), o

sea, con la ideología política.[2] Además, la misma política de la teoría se suele juzgar por su relevancia, aplicabilidad o accesibilidad; o bien se debate en términos de características consideradas valiosas: abstracción, cientificismo, universalismo y teorización como tal. En pocas palabras, el valor de una teoría en el terreno político se mide generalmente por su capacidad para afectar o predecir la vida política, una capacidad respecto a la cual se muestra casi siempre a la defensiva y contra la cual casi siempre se queda corta.

Para construir un modo distinto de pensar la relación entre teoría y política, y el valor político de teorías y teóricos particulares, propongo afirmar, en lugar de negar, la cualidad persistentemente no teórica de la política, la resistencia de la vida política a la teoría. La relación entre teoría y política podría ser así más productiva que una basada en la identidad o la aplicación práctica. Si la teoría y la política consisten en impulsos y objetivos semióticos diferentes, e incluso divergentes, posiblemente podamos plantear una dinámica productivamente agonística entre ellas para evitar las relaciones más habituales de condena, inadecuación, fastidio y reproche mutuos. Avancemos pues esta hipótesis arriesgada: ¿Y si la política democrática, la menos teórica de todas las formas políticas, requiriera paradójicamente de la teoría, de su propia antítesis en la forma y la sustancia de teoría, para satisfacer su propia ambición de producir un orden libre e igualitario? ¿Y si la democracia necesitara, por salud, de un elemento no democrático, tanto porque la democracia no es un fin en sí mismo, como porque un elemento no democrático se revela necesario si la democracia pretende evitar aquellos males execrables de los que la acusan Platón, Nietzsche y otros críticos filosóficos? ¿Y si las tendencias antiteóricas de la democracia expresasen en realidad una relación peculiar propia dentro de la práctica democrática, una relación ambivalente de antagonismo y dependencia entre democracia y teoría que hay que tematizar y afrontar directamente si no se quiere correr el riesgo de que corroa la democracia misma?

De modo siempre parcial, la teoría hace de la vida y de las prácticas cotidianas un objeto de investigación —y con ese gesto mismo las despoja de su cotidianidad, de su calidad práctica y vivencial. En este sentido, reside en la propia naturaleza de la relación entre teoría y política la capacidad para distinguirse una de otra: la teoría se abstrae de la vida política a la vez que la somete a un atento examen, de modo que no puede ni identificarse ni reflejarse en ella al mismo tiempo. Sin embargo, la política es «ateórica», y la teoría «apolítica» en otro sentido. Entre las prácticas humanas, la política es especialmente ateórica porque la ambición de poder que la constituye está necesariamente en desacuerdo con el proyecto teórico de creación de sentido, o de «hacer resbalar el significado», por utilizar las palabras de Stuart Hall.[3] El poder discursivo funciona ocultando los términos con los que ha sido construido y, por tanto, su maleabilidad y contingencia: o bien el discurso fija el significado naturalizándolo, o bien pierde su eficacia en cuanto discurso.[4] Esta fijación o naturalización de los significados es el idioma necesario en el que la política tiene lugar. Incluso la política de dislocación propia de la deconstrucción implica esta normatividad, por lo menos provisionalmente. Aunque se trate de una práctica teórica de valor inestimable, la crítica deconstructivista pura resulta políticamente limitada hasta y a menos que las implicaciones de la crítica no se desarrollen en la determinación política de nuevos significados (ellos mismos sujetos a deconstrucción teórica).

La teoría, por el contrario, no puede fijar un significado en sentido político sin cesar de ser teoría, sin sacrificar su propia acción dinámica, sin volver a caer en el empirismo, en el positivismo o la doctrina. Para vivir, la teoría debe permanecer en movimiento (el teórico «viaja para ver», como nos recuerda su etimología griega), debe continuar manteniendo una distancia crítica de los términos que definen sus objetos de investigación y así seguir deshaciéndolos. Cuando la teoría aspira a fijar un significado, es decir, cuando cree haber definido algo de una vez por todas o de haber dado cuenta

de ello de modo exhaustivo, en ese mismo instante, ha creado un objeto *en* el mundo, se ha invertido a sí misma en ese objeto y, en consecuencia, deja de ser teórica. Al igual que la política hace, así la teoría deshace, aunque no estén necesariamente en oposición. Entre ellas, se puede dar una relación mucho más interesante.

Alexis de Tocqueville entendió bien que la relación entre teoría y política en democracia resulta particularmente tormentosa. Por un lado, la democracia es más contraria a la teoría que la mayoría de los regímenes debido a su compromiso con el «sentido común» y su malestar frente al saber elitista. Por otro lado, la democracia necesita de la teoría más que otros regímenes debido a la tendencia del ciudadano demócrata a «creer en la masa», con el resultado de que «es cada vez más la opinión la que dirige el mundo».[5] Hay además otra paradoja de la democracia que complica su relación con la teoría, como puede verse si pasamos de Tocqueville a Spinoza. Según Etienne Balibar, es Spinoza quien describe la democracia como incapaz de «hallar un principio propio» a pesar de funcionar en otros regímenes como elemento esencial de estabilización. Spinoza solo puede definir la democracia misma como «una aristocracia perfecta... un concepto intrínsecamente contradictorio».[6] Esta paradoja resulta de la tensión que Spinoza postula, en el centro de todos los regímenes, entre el Estado y las masas (entre *imperium* y *multitudo*). Como la democracia carece de esta tensión, dado que Estado y masas forman uno, esta se niega a sí misma como régimen.

El argumento de Spinoza con respecto a la función estabilizadora de la democracia en regímenes no democráticos procede de su creencia en que debe relajarse la tensión entre el Estado y las masas mediante algún tipo de acuerdo entre ellos, precisamente el acuerdo que ofrece un elemento democrático. El valor de la democracia, de este modo, estriba en su fuerza para reequilibrar desde dentro regímenes no democráticos que no consiguen gestionar la lógica de economía y miedo entre Estado y masas.[7] Balibar no dice que Spinoza niegue la viabilidad de la democracia, solo que éste no

llega a descubrir ni un principio que la defina, la anime y la unifique *como* régimen; en este sentido, la teorización de la democracia se vuelve, para Spinoza, literalmente imposible. Según lo que dice Balibar a propósito del carácter inacabado del *Tractatus politicus*, «vemos finalmente [a Spinoza] deleitarse en la búsqueda de los criterios "naturales" de la ciudadanía [...]. Y, me atrevería a decir, le vemos morir ante esta página en blanco».[8]

Dejando de lado las especificidades del argumento spinoziano acerca de la relación entre Estado y masas, y la cuestión de la relación entre la enfermedad terminal de Spinoza y su tratado inacabado sobre la política, consideremos la tesis según la cual la incapacidad spinoziana de teorizar la democracia se basa en el hecho de que esta carece de un principio propio, y por tanto carece de material *para* la teoría. ¿Y si la democracia careciese precisamente de los principios que otros regímenes poseen, como por ejemplo la excelencia, la razón de Estado, el derecho imperial o la propiedad? ¿Habría pues que proporcionar a la democracia un principio o una finalidad ajenos a ella? ¿Debe la democracia estar sujeta a un principio o principios diferentes de sí para no volverse amorfa y carente de fines en lugar de una entidad dotada de propósitos políticos —y ser también peligrosamente vulnerable a insurrecciones internas y de conquista desde fuera?

Una vez más, el desafío de Tocqueville parece análogo al de Spinoza. Siguiendo con su discusión sobre la valorización americana de la «razón individual», Tocqueville describe los límites de esta inclinación para el cuerpo político: «Pues, sin ideas comunes no hay acción común y sin acción común hay todavía hombres, pero no un cuerpo social».[9] Sin embargo, puesto que las democracias *albergan en efecto* cuerpos sociales, y que las democracias en general no carecen de objetivos, es decir, no son vulnerables y tampoco particularmente inestables, puede que dentro de la democracia exista un vacío que acabará de modo inevitable por llenarse con un principio históricamente disponible —nacionalismo, racismo, xenofobia,

chovinismo cultural, valores de mercado, cristiandad, imperialismo, individualismo, los derechos como fin— a no ser que se desarrolle y se persiga algún otro tipo de principio de modo más deliberado. Los principios de los que la democracia moderna se acompaña de manera inconsciente no son intrínsecamente peligrosos o faltos de seducción, pero corren el riesgo de volverse tales si no se formulan de modo reflexivo y deliberado, teniendo en cuenta la tendencia presente en las democracias hacia el autoengrandecimiento popular y hacia la sensibilidad instrumental definida por los derechos y por el mercado. Su imbricación con el capitalismo hace a las democracias liberales tardomodernas especialmente propensas a la decadencia narcisista, a la dominación burocrática y a la tecnocracia, que de formas muy diferentes introducen fuerzas marcadamente no democráticas en su interior. Aunque incapaz de dar un nombre específico a las fuerzas (capitalistas) que la producen, esta fue la condición que Tocqueville predijo en la conclusión de su estudio sobre América como futuro sombrío de la democracia:

> Veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma. Cada uno de ellos, retirado aparte, es extraño al destino de todos los demás. Sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana [...] [y cada uno de ellos] no existe más que en sí mismo y para sí mismo. [...]
>
> Por encima de ellos se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga por sí solo de asegurar sus goces y de vigilar su suerte. Es absoluto, minucioso, regular, previsor y benigno. [...] Trabaja con gusto para su felicidad, pero quiere ser su único agente y solo árbitro [...]
>
> Cubre su superficie [la de la sociedad entera] con un enjambre de pequeñas reglas complicadas, minuciosas e uniformes [...]. No destruye las voluntades, sino que las ablanda, las doblega y las dirige [...]. No tiraniza, pero molesta, reprime, debilita, extingue, embrutece y reduce en fin cada nación a no ser más que un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el gobierno.[10]

La conciencia teórica de uno mismo podría emplearse para interrumpir la catexis casi automática de la democracia en principios no democráticos —podría arrojar luz sobre dicha investidura y ofrecer a la vez principios alternativos. De este modo, una teoría históricamente consciente de sí podría constituir el medio a través del cual la democracia se superaría a sí misma sin sacrificarse, sin volverse en su propia contra. Sin embargo, sería un error pensar que tal uso de la teoría puede resolver la paradoja básica de la democracia formulada por Spinoza y Tocqueville. Si de manera inherente la democracia carece de un principio propio, entonces *cualquier* principio que se le incorpore será por necesidad antidemocrático: si la democracia y el principio son antitéticos, si la democracia carece congénitamente de un principio propio, entonces cualquier principio que se le añada debe estar al menos parcialmente en conflicto con ella. Parece por tanto que el antídoto contra la degeneración de la democracia es un remedio homeopático, requiere que se instale en el corazón de la democracia un elemento antidemocrático. Esta es la paradoja que plantea la teoría y la política en una relación específica con la democracia, a cuyo respecto la crítica de la democracia formulada por Nietzsche, al igual que su crítica más general de lo político, podría ser de mayor utilidad.

Este capítulo intenta arrojar luz sobre la validez del pensamiento de Nietzsche para la política democrática a través de dos temáticas relacionadas entre sí: el valor de la crítica antidemocrática para la democracia, y el valor de la teoría para la política en términos que no sean los de aplicación, método, ideología o crítica. A través de Nietzsche, un pensador antipolítico y no democrático consumado, es posible reflexionar sobre el valor de la teoría para la política en cuanto fuente de diagnóstico, crítica insostenible e ideales alcanzables más que como fuente de modelos, posiciones o explicaciones respecto a las causas o los orígenes. De nuevo, al hacerlo, debemos prestar atención a una distinción significativa entre el carácter de la política y de la teoría. Reconocer esta distinción no implica desde

luego que no existan momentos teóricos en política o que no haya política en la teoría. Más bien, nos permite especular sobre la perspectiva de una relación útil para ambas que pueda depender de modo crucial de que cada una mantenga su respectiva y variable identidad a cierta distancia y con cierta autonomía la una respecto de la otra, incluso cuando se comprometan la una con la otra.

***

Las formas convencionales de situar la política de Nietzsche pasan por el examen de la convergencia de su pensamiento con la doctrina nazi, su reducción de cualquier demanda de justicia a una cuestión de envidia, su misoginia, su antisemitismo y su racismo, su ética heroica y su aprecio por la antigua cultura ateniense, su profundo desprecio por las masas, la democracia, el socialismo y, en especial, por la vaca sagrada de la modernidad: la igualdad política. Nietzsche ha sido clasificado como antipolítico, apolítico y comprometido con una «política de la transfiguración». Se le ha presentado como alguien que puede producir un efecto mortífero en política, como un «tormento» o la «conciencia» del pensamiento y de la vida política; como alguien que ha provisto el *ethos* para una ironía liberal, una recuperación de la responsabilidad político-moral y un radicalismo agonístico liberal; y también como una «vía de salida» del marxismo, de la fenomenología y del existencialismo en el siglo XX.[11] La mayoría de los que tratan a Nietzsche de modo políticamente favorable tratan de extraer una política *de* su pensamiento, aunque suelen reconocer que poco se puede recuperar de Nietzsche para la práctica democrática. ¿Y si en lugar de eso concibiéramos su pensamiento como un cuchillo hacia lo que cubre los ideales y las prácticas constitutivas de la vida política? ¿Y si el pensamiento de Nietzsche no hubiera sido hecho para guiar sino para provocar, revelar y desafiar, reforzando de este modo la política democrática? Quizá las críticas y las genealogías nietzscheanas

pueden *seccionar* la política, interrumpiendo productivamente, violando o perturbando las formaciones políticas en lugar de aplicarse, fundirse o identificarse con ellas. Este trabajo parece particularmente importante para la política democrática si se asumiese la hipótesis avanzada aquí de que la democracia se vincula inevitablemente a elementos no democráticos y no es hospitalaria con la teoría, incluyendo la autoconciencia teórica requerida para comprender y corregir la observación de Spinoza sobre el núcleo vacío de la propia democracia.

Para agotar estas posibilidades, podríamos recordar al Nietzsche psicólogo genealógico del primer capítulo, el pensador que despliega genealogías especulativas para comprobar la constitución histórico-psicológica de valores tales como la justicia, la igualdad o la moralidad cristiana. ¿Qué importancia tiene la propuesta diagnóstica y el enfoque genealógico de Nietzsche de cara a reconsiderar la relación entre teoría y política? Esta pregunta se suma a las planteadas en el capítulo anterior: ¿Cómo reconfigura la genealogía la relación entre lo intelectual y lo político? ¿De qué manera la conjunción de filosofía e historia que opera la genealogía abre el presente político sin ocupar el lugar de la política?

«Nosotros, los que conocemos, nos desconocemos a nosotros mismos». Con estas palabras Nietzsche abre su *Genealogía de la moral*. Y continúa: «Y por buenas razones, nunca nos hemos buscado».[12] Es esta ignorancia la que Nietzsche intenta corregir trazando su genealogía de los deseos (no solo la inmediata voluntad de potencia, sino también sus formas frustradas —la envidia, el resentimiento, los celos y la venganza), que se materializan dentro de las formaciones morales y políticas de igualdad, justicia liberal, y en el Estado. A diferencia de otros géneros de crítica histórica o filosófica, incluyendo los esbozados en su *Sobre la utilidad y el daño de la historia para la vida*, la genealogía permite examinar nuestra condición con el fin de interrogarla hasta en sus últimos términos y su construcción. Violentando su orden habitual y su situación, la

genealogía revela los términos por los que vivimos. De este modo, como se ha sostenido en el capítulo anterior, paradójicamente la genealogía busca dislocar lo que constituye a la vez su punto de partida y su objeto: el presente. Y en el proceso, disloca también las convenciones de la política, de la moralidad y la epistemología que constituyen el presente. La medida del éxito de la genealogía estriba en su disrupción de las concepciones convencionales de nuestras identidades, de nuestros valores, orígenes y futuros. De este modo el proyecto de deconstrucción de la inevitabilidad, la naturalidad y la inextricabilidad de un tiempo o de una cosa coincide con el proyecto de deconstruir el presente como momento culminante del progreso del pasado, así como con la exposición del modo en que el poder opera para mantener este presente particular. Ninguna de estas actividades equivale a la política; incluso podría argumentarse que se trata de empresas antipolíticas en la medida en que cada una de ellas desestabiliza el significado sin proponer códigos o instituciones alternativas. Sin embargo, cada una de ellas podría también resultar esencial para sostener, rejuveneciéndolo, un régimen democrático existente. Porque el vértigo al que la genealogía aspira podría corresponderse a la medida en que una identidad individual y colectiva puede quedar disuelta para disrumpir sin destruir, y para ofrecer la posibilidad de resolverla en una narración diferente.

¿Por qué alguien apuntaría a anular o desestabilizar la identidad dentro de las democracias? Si, como sugieren las reflexiones de Spinoza y Tocqueville, las democracias tienden a invertir en principios antitéticos de la democracia, entonces el análisis crítico de tales principios y de las formaciones políticas que generan resulta crucial para volver a fundar o recuperar la democracia misma. Lo que Maquiavelo indica como la «vuelta de una república a sus orígenes»[13] en este caso podría ampliarse con la noción de una empresa teórica, es decir, la genealogía, que examina y reelabora continuamente los principios fundadores y los poderes de un cierto ordenamiento político, así como los principios y poderes con los

que se ha entrelazado en el tiempo. La disolución de la identidad, alcanzada teóricamente, constituye por tanto un modo de preguntar quién somos y qué queremos ser, una forma de evaluar los principios según los cuales nos ordenamos; en definitiva, una manera de interrumpir la tendencia democrática a suscribir principios o prácticas no democráticos sin reflexionar, a estar habitados por poderes no democráticos. Resulta significativo que el desafío a la identidad que ofrece la genealogía no se corresponda con la disolución política —sino que cuestione sin destruir o prohibir una formación de la identidad colectiva particular. Como ya se ha dicho antes, la genealogía no es política, sino un registro de reflexión sobre esta; su efecto es el de alterar el espacio político y las formaciones políticas más que reclamar tal espacio para sí o crear por su cuenta tales formaciones. Mientras reconfigura las relaciones entre historia, filosofía y política, la genealogía da forma al encuentro entre teoría y política como experiencia recíproca de incitación y provocación.

Mientras que la reflexión de Nietzsche en torno a la genealogía puede inscribirse con relativa facilidad dentro de un proyecto de debate y autoevaluación política, un Nietzsche más familiar afirma que filosofía y política se rechazan con rotundidad, y describe ambas en términos poco halagüeños. En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche polemiza contra la filosofía y los filósofos en cuanto que contrarios a la vida. Las investigaciones filosóficas de Sócrates y Platón resultan condenadas como «síntomas de la decadencia o de la disolución» de la vida griega, puesto que el «juicio de valor sobre la vida» constituye de por sí una negación de la vida.[14] Se equipara la dialéctica con los malos modales —«la venganza de la plebe»— y el pensamiento engañoso: «Despreciábase a los que con tales formas presentaban sus razones. Las personas honradas no las utilizan más que sus manos».[15] En términos más generales, Nietzsche describe la filosofía socrática como una expresión *del resentimiento* que desvitaliza a sus opositores. «El tiempo que la vida es ascendente, felicidad e instinto se corresponden», mientras que la filosofía reprocha a los

sentidos, al cuerpo, a los instintos y a la historia que nos engañen con respecto al «mundo verdadero» —nos arrastran al mundo del devenir, al mundo de las apariencias. Este reproche a la vida expresado por la filosofía griega, sostiene Nietzsche, constituía una respuesta patológica a la «anarquía de los instintos» que acompañaba al declive de Atenas:

> Cuando uno se esfuerza en hacer de la razón un tirano, como en el caso de Sócrates, el peligro al que se expone no es pequeño como cualquier otra cosa que procede del tirano [...] El fanatismo que fijó la reflexión griega completamente en el estudio de la razón puso de manifiesto una miseria [...] La moralidad de los filósofos griegos, después de Platón, está determinada patológicamente; igual que su apreciación de la dialéctica. Razón=virtud=felicidad, esto quiere decir sencillamente: es preciso imitar a Sócrates y establecer contra los obscuros apetitos una permanente claridad diurna. Una luz que será el día de la razón.[16]

Según Nietzsche, la decadencia de los filósofos griegos, expresada como hiperracionalidad, es un *síntoma* del declive de la grandeza griega: «Los filósofos son, en efecto, los *decadents* del mundo griego, el movimiento de oposición al gusto antiguo, aristocrático (al instinto agonal, a la *polis*, al valor de la raza, a la autoridad de la tradición)».[17] En el declive de Atenas, Nietzsche vislumbra la tendencia más general de la filosofía hacia la venganza y el *resentimiento*, su ataque ante el que se siente pequeña y humillada. De esta experiencia de impotencia o de daño frente a la vida pública o a la cultura, la filosofía intenta sustituir a estas, dislocarlas y reemplazarlas en lugar de comprometerse con ellas. Aquí Platón es ejemplar.

Aunque Nietzsche generalice con frecuencia a partir de esta descripción de la filosofía en la cultura griega para insistir sobre el hecho de que la filosofía como tal es contraria a la vida, la filosofía nietzscheana, muchas veces disfrazada de alegoría o máxima psicológica, tiende también a solicitar ese espíritu de superación que afirma la humanidad. La polémica de Nietzsche contra la filosofía

es por tanto al mismo tiempo un llamamiento a una filosofía diferente. Su crítica de la filosofía se centra en su inconsciente voluntad de poder, que potencialmente derrota a su objeto —el hombre— en un esfuerzo por dominarlo. Pero esta misma voluntad de poder también hace de la filosofía un potente instrumento de otros valores; de hecho, anima los propios pasos filosóficos de Nietzsche contra los filósofos a los que critica.

Si en nombre de la «vida» Nietzsche manifiesta cierta ambivalencia hacia la filosofía, no existe ambigüedad alguna en lo que se refiere a su abierta hostilidad hacia la política, que incluye doctrinas morales como la igualdad, instituciones como el Estado y los partidos políticos, los políticos profesionales, la rectitud en la toma de posición y la formulación de políticas públicas. Las objeciones nietzscheanas a la doctrina política moral, en especial la del liberalismo, incluyen su notorio desprecio hacia la plebe y los «hombres pequeños», cuya naturaleza envidiosa, mezquina y venenosa, según él, minan toda la fuerza de una cultura.[18] La crítica nietzscheana a las soluciones políticas a la «injusticia» y otras reivindicaciones moralistas contra la dominación se destila en su descarnada declaración: «"Los hombres no son iguales". [...] Subir quiere la vida, y subiendo, superarse a sí misma».[19] Si la doctrina liberal participa inevitablemente de la moral de los esclavos, cuando esta crítica se ve agravada por el odio que profesa Nietzsche al Estado —«de todos los monstruos fríos, el más frío [...] donde al lento suicidio de todos se llama "la vida"»[20]—, entonces todas las formaciones políticas centradas en el Estado, ya sean socialistas, demócratas o totalitarias, son aún más contrarias de lo que lo es la filosofía a la «vida» y la cultura. «Cuanto mejor sea la estructura del Estado —polemiza Nietzsche— tanto más floja es la humanidad».[21]

Ni siquiera estas críticas consiguen dar cuenta de la profunda aversión de Nietzsche a la política, una aversión que muchos han tildado de estética o cultural, pero que se puede comprender mejor como un componente de intenso antiinstitucionalismo basado en

su crítica de la moral de los esclavos. «“La voluntad de dominio” —argumenta Nietzsche— resulta tan odiada en las épocas democráticas que toda la psicología de estos tiempos se encamina a su disminución y calumnia».[22] En *El crepúsculo de los dioses,* Nietzsche evidencia el carácter masificado y desindividualizador de las instituciones democráticas, el modo en que pierden a «hombre» en un régimen en apariencia designado para proteger a «todo hombre»: «La “igualdad” [...] es parte esencial de la decadencia: el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacar — lo que yo llamo *pathos de la distancia*, es propio de toda época *fuerte*. La tensión, la envergadura entre los extremos se hacen cada vez más pequeñas hoy —los extremos mismos se difuminan hasta acabar siendo semejantes...».[23] Esta apreciación de la distancia, no solo de la jerarquía, como algo culturalmente fortalecedor sale a la luz en la caracterización nietzscheana de la libertad como la «voluntad de autorresponsabilidad» que va a «mantener la distancia que nos separa».[24]

Igual que Foucault, Nietzsche acusa a la política moderna de organizar e institucionalizar en exceso las relaciones humanas. Esta institucionalización disuelve lo que nos distingue y nos separa aun cuando nos construye como «individuos»; nos aproxima de un modo que acaba por modificar nuestra capacidad misma de ser activos, creativos y, por ende, libres; sacrifica las energías de las criaturas libres, su expresividad, en el altar de la devoción a unos procedimientos homogeneizadores. Al igual que Rousseau, Nietzsche se refiere a las relaciones sociales de la masa y las instituciones que las perpetúan como enemigas de la sensibilidad y de los valores más exigentes. Así, la tolerancia, una de las virtudes que con más orgullo exhibe la democracia, emerge como símbolo de su bajeza. «Darse por satisfecho con los hombres, tener casa abierta en el propio corazón, eso es liberal, pero es nada más que liberal. A los corazones que son capaces de una hospitalidad *aristocrática* se los reconoce

en las muchas ventanas cubiertas con cortinas y en los muchos postigos cerrados: sus mejores habitaciones las tienen vacías. ¿Por qué? Porque aguardan huéspedes con los que uno no "se da por satisfecho"».[25] Para Nietzsche, considerar a todos indistintamente, tratarlos a todos como si merecieran el mismo respeto, no es un signo de magnanimidad o de sensibilidad igualitaria, sino de incapacidad para juzgar quién o qué tiene valor.

En resumen, Nietzsche considera la vida política, y sobre todo la vida política moderna, como una vida que lleva consigo unos valores y genera instituciones que dislocan y desalientan *tanto* la aspiración individual *como* la colectiva, la creatividad, la distinción y las conquistas culturales. El Estado es «*inmoralidad* organizada», una «enorme maquinaria» que «hace violencia al individuo» y lo sustituye por un individualismo mecánico en el que todos quedan reducidos a unidades.[26] Los partidos políticos están hechos para seguidores que no piensan —«Quien piensa mucho no es apto para ser hombre de partido: hace pasar demasiado pronto su pensamiento a través del partido».[27] Y las doctrinas políticas modernas son más que nada justificaciones del débil y para el débil contra el fuerte, o para el racional contra el dionisiaco, ambos provienen del resentimiento.[28]

La crítica nietzscheana de la política debería también leerse en relación con el significante que elige para la redención humana, la cultura. Mientras que Nietzsche admite que puede darse una relación potencialmente sinérgica entre política y cultura cuando la primera participa de la «grandeza» (la Atenas de Pericles ofrece el ejemplo ambivalente al que Nietzsche alude con frecuencia), la política aparece la mayoría de las veces como un claro enemigo de la cultura. Insistiendo sobre el hecho de que las modernas reivindicaciones de justicia nacen de la envidia y de otros elementos de la moralidad de los esclavos, y que el nacionalismo y la anarquía se nutren de las poco admirables movilizaciones del deseo, Nietzsche celebra la guerra como el único elemento de la vida

política potencialmente ennoblecedor para el espíritu colectivo.[29] Considera el antagonismo existente entre la política y la cultura como algo que emerge no sólo del hecho de que la política cultiva una moralidad de rebaño, sino también de su tendencia a fijar o estabilizar su propio ámbito a través de instituciones agotadoras: «la *polis* griega era exclusiva y desconfiada respecto al acrecentamiento de la cultura; su instinto seguro de violencia casi no mostraba en relación a ella sino tormentos y trabas. No quería admitir en la cultura ni historia ni progreso: la educación establecida en la constitución debía obligar a todas las generaciones y mantenerlas en un nivel único [...]. Por tanto la cultura se desarrolló *a pesar* de la *polis*».[30]

La visión negativa de Nietzsche de las instituciones en general —al igual que la de su discípulo del siglo XX, Foucault— está ligada a su creencia de que las instituciones contienen y constriñen la vida, dominando a través de un control excesivo y de la desvitalización de sus sujetos. De modo parecido al informe de Max Weber sobre el carisma transformado en rutina y a la crítica de Sheldon Wolin de la democracia constitucionalizada,[31] Nietzsche ofrece una formulación según la cual el objetivo de las instituciones de perdurar, asegurar y transformar en rutina sería lo que las pone en conflicto con los valores culturales de la creatividad, la lucha y la victoria. Así, se mofa Nietzsche, «la revolución en el terreno de las ideas no va inmediatamente seguida de la disolución de las instituciones, en su lugar, las nuevas creencias habitan durante mucho tiempo la casa desierta e inhóspita de sus predecesoras, que ellas mismas conservan debido a la escasez de vivienda».[32] Para Nietzsche, las instituciones políticas modernas aspiran inevitablemente a fijar y estabilizar; llevan a cabo un cierto tipo de dominación estática —que de hecho se consigue frenando el cambio— a la vez que dotan al mundo del *resentimiento* de una justicia hecha de envidia y de un reproche del poder. La cultura, en cambio, representa la perspectiva de la innovación, la aspiración y el esfuerzo creativo. Al igual que la

teoría, la cultura asciende, resbala y trabaja para deshacer el significado, las prácticas convencionales y, sobre todo, las instituciones. La cultura lleva consigo no solo la perspectiva de la grandeza, también un espíritu de libertad que, según Nietzsche, la vida política nunca podrá ofrecer.

***

Así las cosas, ¿qué pasaría si, en lugar de defender la democracia y la política de las críticas de Nietzsche, tal y como, comprensiblemente, se inclina a hacer la mayoría de los demócratas, radicales o liberales, permitiésemos que estas críticas adquirieran la fuerza de una verdad provisional y parcial —una verdad desconcertante y no democrática— y nos esforzáramos por entender cómo pueden enriquecer los proyectos políticos democráticos? «Lo que no me mata, me fortalece»,[33] dice Nietzsche provocativamente, proporcionando de ese modo un indicio sobre cómo la crítica puede robustecer su propio objeto en lugar de demolerlo.

Se puede plantear el problema también de otro modo: ¿qué utilidad puede tener, para pensar la relación entre teoría y política, un filósofo que, en nombre de algo llamado «vida» o cultura, se muestra hostil a ambas? La insistencia de Nietzsche en la fuerza limitante de la teoría y la política no impide que su relación productiva provoque una enfermedad —al igual que «el embarazo es una enfermedad», según una de sus provocadoras máximas.[34] Aunque sea de manera tangencial, en Nietzsche podemos encontrar las bases de una interlocución agonística entre teoría y política, sobre todo en las democracias, que, como he sugerido, son intrínsecamente antiteóricas y están desprovistas de un principio unificador. La política y la teoría pueden cuestionarse entre sí sin tener que responderse, sin volverse idénticas o recíprocamente responsables.[35] Estoy sugiriendo, además, que la política, que fija infatigablemente los significados y se consolida en las instituciones, exige que la teoría lleve

a cabo una ruptura antipolítica de tales significados e instituciones para no convertirse en la pesadilla de la sociabilidad humana, la agente mediadora del poder y de la banalidad discursiva en la que la política siempre amenaza con convertirse. El campo de la política necesita ser restringido por contrafuerzas tanto para exaltar sus virtudes como, en una época tecnócrata, para atenuar su tendencia a derivar en un aparato de dominación sin precedentes históricos.

Una relación productiva entre teoría y política podría concebirse sobre el modelo nietzscheano de la amistad. «Es necesario honrar al enemigo en el amigo. ¿Puedes acercarte a tu amigo sin pasar a su campo? En el amigo debe verse al mejor enemigo. Y cuando combatas contra él es cuando debes hallarte más cerca de su corazón».[36] ¿Pueden la teoría y la política gestionar un *amour* como este? Para conseguirlo, habría que afirmar la relativa autonomía, fuerza y valor de cada una, creer y restaurar la confianza en ellas. Una relación tal provocaría en la democracia aquello que en absoluto le es fácil, es decir, el *esfuerzo*, la lucha por superarse a sí misma, y al mismo tiempo la manera de salvarse transformándose en su opuesto. El hecho de que la democracia no posea un principio propio quiere decir que se arriesga por no tener nada que sea «difícil»; y lo que resulta más difícil para el espíritu, reitera Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, es precisamente lo que el vigor del espíritu exige. No significa que, para que la democracia salga fortalecida, esta haya de tener un principio difícil en su centro, sino que la lucha entre los impulsos democráticos y los antidemocráticos —entre limitaciones e imperativos políticos y trastornos teóricos antidemocráticos, entre deseos igualitarios y no igualitarios, entre afirmaciones de fuerza y limitaciones de esta— puede fortalecer la democracia en lugar de ponerla en peligro mientras no se desplieguen tópicos y actitudes moralistas para sofocar esta lucha.

La crítica de Nietzsche a la democracia, en la forma en que la propone, es en gran parte impracticable. Con independencia de su modalidad —socialista, liberal, comunitaria—, la vida democrática

moderna en sociedades basadas en el Estado no puede llevarse a cabo en habitaciones cerradas y mediante prácticas aristocráticas que no tengan en cuenta a la mayor parte de la humanidad; no puede aliarse con el rechazo hacia la mayoría o con la reducción de todas las doctrinas igualitarias a la envidia y el resentimiento. Así que, en lugar de abrazar esta crítica, ¿no podríamos emplearla como una provocación, una incitación? ¿Se puede desafiar productivamente a las instituciones y las prácticas democráticas por medio de lo que Nietzsche llama una noble sensibilidad, es decir, una sensibilidad que discrimine y discierna, que aspire a la grandeza y que rechace ambiciones y heridas mezquinas? En efecto, ¿cómo puede la democracia albergar estos valores aparentemente antidemocráticos como una práctica de tolerancia y al mismo tiempo cultivarlos como un modo de prevenir, por un lado, una deriva hacia la tecnocracia y hacia las relaciones viles o los viles principios, por el otro? En otros términos: ¿Cuál podría ser la *fuerza* de la teoría como «antipolítica» a la hora de renovar desde dentro una vida política democrática en decadencia, atrofiada por su excesiva institucionalización y quizá más ocupada en el espíritu de la «moral de los esclavos» de lo que podríamos estar dispuestos a admitir?

Existe, además, un modo del todo distinto por el que la crítica de Nietzsche podría ser una fuente de renovación democrática. La genealogía es particularmente apta para sacar a la luz las ataduras e implicaciones históricas que la democracia mantiene con los principios no democráticos. La genealogía cuestiona las pretensiones de pureza: a través de ella, se revela que ciertas democracias están implicadas en historias de imperialismo, esclavitud, genocidio, dominación de clase, castigo, cuya herencia satura su presente. A este respecto, la genealogía llama al orden a las instituciones de la democracia, precisamente desafiando su misma institucionalización en la medida en que implica siempre tanto una atenuación del poder popular como la incorporación de valores populistas antidemocráticos. Y es esta institucionalización la que Nietzsche tacha de

antivitalista y especialmente contraria a la libertad, y que otros han interrogado críticamente en tanto que incompatible con una comprensión de la democracia como soberanía perpetua del pueblo, como práctica continua de libertad.[37]

Finalmente, los desafíos teóricos de Nietzsche a la democracia resultan importantes también de otro modo, sirviendo de desafíos a los mismos valores que animan la democracia. En especial en la tardomodernidad, cuando la democracia liberal —en la forma particular que le confiere el capitalismo neoliberal— representa todo lo que queda en pie en una historia de regímenes intentados y fallidos, esta se expone más que nunca a tender al laconismo y a la autosatisfacción, a «evitar lo que es difícil» bien porque su naturaleza antiteórica no lanza llamamientos internos a rendir cuentas, bien porque no se enfrenta a desafíos ideológicos que vengan de fuera. La democracia vive sus innumerables paradojas sin interpretar esta lucha sobre ellas como una fuerza vital potencial, su grandeza potencial. La democracia liberal rara vez somete a análisis sus valores cardinales de igualdad de masas y tolerancia sin tachar a la vez estos desafíos de antidemocráticos; ni se compromete seriamente a afrontar las críticas dirigidas a su tendencia a subordinar todos los elementos de la vida al dominio del mercado y al igualitarismo político. En consecuencia, aunque podemos admirar nuestras ampliamente accesibles tecnologías contemporáneas y producciones culturales, echamos miradas furtivas a través del abismo, en apariencia insuperable, que nos separa de las grandiosas obras maestras culturales producidas por las elites de los siglos anteriores, sin preguntarnos si lo que Nietzsche designó como una antipatía cultural al sentimiento democrático puede transformarse en un útil interlocutor de la democracia, planteando precisamente ese desafío que podría llevar a la democracia a «ascender» de la forma que para Nietzsche era exclusiva de la cultura. La cuestión es compleja: mientras que, a través de la administración, la fuerza actual del igualitarismo político produce cierto tipo de nivelación

social y de gobierno, la fuerza del mercado (a la que Nietzsche casi no prestaba atención) produce una radical desigualdad social a la vez que una forma de «cultura» bastante lejana de la clase que Nietzsche asociaba a la grandeza y a la ambición. De este modo, el desafío nietzscheano respecto al sujeto de la cultura tendría que sufrir una transformación antes de poder tornarse útil para la democracia contemporánea: ¿Qué trae consigo la noción nietzscheana de cultura que pudiera ser útil para desafiar tanto a los valores liberales democráticos como a los del mercado, incitando así a una práctica, *ya* de la democracia *ya* de la cultura, más eficaz que aquella engendrada por el liberalismo y el capitalismo?

Con el espíritu de una reformulación tal del pensamiento de Nietzsche como tormento de la democracia, volvemos ahora al tema planteado al inicio de este capítulo por Tocqueville y por la interpretación que de Spinoza ofrece Balibar. Si la democracia es el gobierno del pueblo, y si el pueblo en cuanto masa política se concibe como opuesto al Estado, ninguna democracia moderna puede sobrevivir sin la forma estatal; quizá la filosofía nietzscheana nos ayuda a articular esta paradoja como posibilidad política y no como trampa. La resistencia permanente al Estado, que constituye la democracia y al mismo tiempo es una de las fuentes principales de su disolución, se convierte en una manera de sostener la democracia.[38] Solo a través del Estado el pueblo resulta constituido como tal; solo en la resistencia al Estado el pueblo es tal. Por tanto, precisamente como la democracia requiere de una crítica antidemocrática para poder seguir siendo democrática, del mismo modo el Estado democrático podría requerir resistencia democrática en lugar de sumisión para no convertirse en la muerte de la democracia. De modo similar, la democracia podría necesitar que la teoría la provea de críticas impracticables y de ideales imposibles. Para no volverse profundamente antidemocrática, la democracia precisa de una incitación al esfuerzo, de principios y objetivos que procedan de fuera, puesto que no puede procurársela por sí misma ni

tampoco satisfacerlos sin perderse a sí misma. Si este conjunto de difíciles paradojas compone el ramillete que Nietzsche ofrece a las aspiraciones democráticas, entonces quizá Nietzsche sea ese pensador antidemocrático sin el que la democracia no puede vivir.

7. FUTUROS

ESPECTROS Y ÁNGELES: BENJAMIN Y DERRIDA

Hay un cuadro de Paul Klee llamado *Angelus Novus*. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cumulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad.

W. Benjamin. *Sobre el concepto de historia, Tesis IX*

Si la generación de Benjamin se había visto obligada a reconocer que «el capitalismo no morirá de muerte natural», la nuestra tuvo que aprender la lección consiguiente: que el capitalismo, en los que al futuro posible se refiere, no se está muriendo en absoluto.

I. Wohlfarth. *The Measure of the Possible, the Weight of the Real, and the Heat of the Moment*

Cualquier área del discurso actual nos demuestra que el ritmo de cambio social, cultural, económico y político contemporáneo no

tiene precedentes. La tecnología se vuelve obsoleta en el momento mismo en que da comienzo su producción, el desarraigo vital es normal y está por todas partes, el porcentaje de divorcios ya alcanzó al de los matrimonios, los acontecimientos de ayer ya son historia, el gigante corporativo de hoy proporciona el material para la identidad disuelta o confusa de mañana. Si todo lo que era sólido se ha desvanecido en el aire durante el pasado siglo, hoy las transformaciones económicas, sociales y tecnológicas suceden tan rápidamente que con frecuencia no tienen ni tiempo de solidificarse antes de transformarse en otra cosa. Esto es lo que sabemos y lo que nos decimos a menudo a nosotros mismos. No sabemos mucho, sin embargo, de la relación existente entre el ritmo de este cambio y la historia que le da forma y lo modela, ni sobre el futuro del que es anunciador. A diario, vivimos la paradoja de que la época con el ritmo más rápido de la historia de la humanidad proyecta un futuro que es a la vez radicalmente incierto y que va mucho más allá de la comprensión de los habitantes del presente. Moviéndonos a tal velocidad sin el menor sentimiento de control o previsibilidad, saludamos tanto al pasado como al futuro con ansiedad y sorpresa. En consecuencia, nosotros, herederos de un universo radicalmente desencantado, experimentamos una impotencia política mayor de la que los seres humanos hayan vivido jamás, aun cuando vivimos en un orden global más saturado que nunca por el poder humano: poder sin objetivo, poder sin líneas de determinación, poder sin fin en todos los sentidos de la palabra.

Tal vez en ningún otro momento histórico ha sido el ángel de Benjamin un indicador tan certero de nuestra condición. Faltos de una visión o de un sentido fuerte de la acción, nos vemos irresistiblemente arrastrados hacia el futuro al igual que ruinas que se amontonan en esa simple catástrofe que es la historia, más allá y fuera de la humana invención o de la humana intervención, una historia hecha de una falta de libertad dramática y sutil a la vez. Somos incapaces de plegar nuestras alas contra el huracán,

no podemos moverlas —ese momento ha sido aniquilado por la propia historia contemporánea. Nuestra capacidad para intervenir sobre la trayectoria y la amplia gama de efectos del capital (la fuerza motriz más poderosa de la modernidad), en cualquiera que haya sido alguna vez su medida, parece haberse agotado. Así, la historia sigue fluyendo con impetuosidad, aunque sin promesa de redención de los sufrimientos pasados, sin promesa de emancipación global o tan siquiera local, de bienestar, de sabiduría o la reducción del sufrimiento. *Nihilista* parece un término demasiado poco sustancial para dar cuenta de estas circunstancias.

¿Cómo podemos modificar esta condición, es decir, cómo podemos corregir nuestra impotencia frente a un presente y a un futuro sin rumbo? Parte de la respuesta está en el modo en que podemos reconfigurar la relación del presente con el pasado, articular la influencia de la masa y de la fuerza del pasado sobre el presente, cuando una narración lineal ya no puede dar cuenta de ellas. En este replanteamiento dos son las preguntas en juego: ¿Qué tipo de consciencia histórica es posible y apropiada para la crítica y el análisis político contemporáneo, y cómo puede derivarse la acción para construir un orden futuro más justo, emancipador y feliz? Para comprender lo urgente de la respuesta a estas preguntas, podemos considerar dos ejemplos de la ansiedad y confusión actuales en relación al pensamiento histórico-político, uno extraído del campo político, el otro de los debates académicos.

En la jerga política contemporánea, la relación del presente con el pasado casi siempre resulta representada, por un lado, por la idealización y la demonización de determinadas épocas o individuos y, por el otro, por medio de reparaciones y excusas por los errores del pasado. Sobre todo en referencia a este último caso, podríamos preguntarnos qué cubre, difiere o de qué es síntoma en el presente esta representación. ¿De qué manera elude las preguntas más complejas sobre la herencia del pasado en el presente? Las indemnizaciones ofrecidas por Alemania por las propiedades de los judíos

europeos saqueadas en los años treinta, las disculpas de la Casa Blanca a los afroamericanos por la esclavitud y los malos tratos, las compensaciones estatales a los japoneses americanos residentes en California por su encierro en los campos de internamiento durante la Segunda Guerra Mundial, las acciones legales para las reparaciones a los nativos americanos por las tierras robadas y los tratados incumplidos, el resentimiento de China respecto a Japón por no haber ofrecido ni una excusa escrita por las atrocidades cometidas en los años treinta, incluso las causas civiles intentadas por las familias que sufrieron veredictos injustos en los procesos por homicidio —¿cuál es el significado de concebir el trauma histórico en términos de culpabilidad, victimización y, sobre todo, de indemnización y excusa? Una vez que se haya asignado la culpa y se haya asegurado una medida de victimización mediante excusas o una indemnización material, ¿hay que considerar cerrado el acontecimiento histórico, sellado como parte del pasado, «guarecido» o llevado a «cumplimiento»? Esta derivación al derecho y a una economía de la deuda y el pago ¿podría ser un intento de designar el pasado como verdaderamente pasado, y por tanto de liberar al presente de aquel pasado? ¿Qué ansiedad, respecto al modo en que estos traumas pasados *viven* en el presente, puede expresarse en esta necesidad de resolverla mediante una estructura discursiva compuesta por error, deuda y pago?

Otro síntoma de la ansiedad contemporánea respecto de las huellas de la historia en el presente se revela en un modo particular de criticar los desafíos postestructuralistas a la materialidad y la objetividad en la historia. Respondiendo a las formulaciones que desafían las nociones de pura facticidad y que, de una manera más general, cuestionan las concepciones objetivistas o positivistas de la historia, muchos de estos críticos proclaman: «¡Pero el Holocausto aconteció de verdad! ¡Llevó consigo deportaciones en masa, masacres humanas, aniquilamiento de comunidades, Estados, artefactos y archivos!». Dos importantes cuestiones políticas quedan

formuladas en la réplica de que algo «aconteció» en la historia: en primer lugar, ¿qué narración de este suceso tiene una mayor veracidad y por qué? En segundo lugar, ¿cuáles son los significados de este evento histórico para la vida política y cultural en el presente? A nosotros nos interesa la segunda de estas preguntas. No hay duda de que el Holocausto sucedió, pero listar los detalles de la devastación que provocó no nos dice nada de lo que significó para quienes, sesenta años después, viven sus consecuencias históricas de diferentes maneras y en distintas partes del mundo. La insistencia sobre la materialidad y la facticidad del Holocausto, entonces, queda bajo sospecha con respecto a la pregunta sobre el modo en que el Holocausto vive en el presente, al menos por cuanto respecta la acusación que dirige a su presunto adversario. Las preguntas sobre la historia que tienen un peso para el presente político no obtienen respuesta mediante un informe detallado de los hechos del tráfico de esclavos de América del Norte en el siglo XIX, o a través de un listado de los homosexuales gitanos, judíos o comunistas asesinados por los fascistas europeos a lo largo de los años treinta y cuarenta. Las preguntas políticas que suscita la crisis actual de la historiografía y el colapso de una metanarración histórica progresiva son más bien estas: ¿De qué modo las formas de esclavitud, colonialismo o nazismo en América del Norte y en Europa acotan la vida política, social y cultural contemporánea? ¿De qué modo estas historias constriñen, producen, ocupan el presente? Ninguna historia empírica o materialista puede responder a estas preguntas, y sin embargo este mismo fracaso parece ser el objetivo de este tipo de historias, ya sea con sus reivindicaciones de verdad ya con sus reproches a las historias que cuestionan la posibilidad de una narración empíricamente «verdadera». El complejo problema político de la relación entre pasado y presente, y de ambos con el futuro, no queda resuelto ni por los hechos ni por la verdad. Mientras que los estudiosos de los órdenes postcoloniales lo entienden bien, precisamente porque las historias coloniales invaden discursivamente el

presente postcolonial de un modo tan explícito, no deja de ser una pequeña ironía el que la historiografía hegemónica de las metrópolis considere aún la objetividad como una forma de salvación histórica y política.

Uno de los problemas que configuran este capítulo se refiere, por tanto, al fracaso de las historiografías convencionales a la hora de ofrecer mapas útiles para desarrollar una orientación política históricamente consciente en el presente; el segundo tiene que ver con el fundamento de la motivación política en el presente, caracterizado quizá, de modo más conciso, como una crisis en lo que Hannah Arendt denominara «amor del mundo».[1] El nuestro es un presente que se precipita hacia el futuro sin consideración alguna de los apegos, las necesidades o las capacidades humanas. Un presente que deshonra el pasado al borrarlo a una velocidad y con una indiferencia sin precedentes. Un presente que considera el pasado reciente como algo anacrónico, sin suficiente *technē* para sobrevivir. Un presente en el que un político bien informado es más un analista político que un lector de historias políticas. Un presente cuyo rápido e inevitable eclipse es lo más importante en la conciencia política de sus habitantes. ¿Cómo se puede amar un presente así y, si no se puede, qué estamos haciendo para afrontar sus males? ¿A qué vincularnos en un mundo caracterizado por transformaciones tan rápidas e incesantes? ¿Cómo se puede amar lo bastante el mundo creado por este presente para querer hacer lo correcto por él? ¿Desde qué sentimientos profundos, convencionalmente cultivados a través de afectos y valores de toda la vida o de generaciones enteras, se puede abrazar este tiempo —poniendo así las bases para el amor y la lealtad— y al mismo tiempo desafiarlo —sentando las bases para el activismo político? Si estas fuentes de continuidad vienen a faltar, entonces, ¿desde dónde podemos afirmar nuestro tiempo, debatirnos en nuestros dilemas, definir nuestros imperativos? ¿Qué provoca nuestros lamentos y espolea nuestras esperanzas?

Un tiempo de cambio incesante, nos recuerda Sheldon Wolin, es también un tiempo saturado de pérdida. En su examen del «llamamiento» como figura del valor potencial de la teoría y de los teóricos políticos, nos recuerda que en la Roma antigua la invocación «era un llamamiento a una divinidad perdida», un intento por recuperar algo perdido. Así, como práctica, «se puede decir que el llamamiento implica el recuerdo y prescribe la recuperación».[2] Walter Benjamin, quien escribía medio siglo antes, en otra época que contradecía la idea moderna de progreso y que al mismo tiempo llevaba consigo órdenes impenetrables de poder y pérdida, invocaba a un ángel para reconfigurar la presencia del pasado en el pensamiento político. El ángel significaba memoria y compensación, pero también desesperación, esperanza y un significado oculto en el sufrimiento humano (y por lo tanto una parcial redención de dicho sufrimiento). Jacques Derrida ha reinterpretado los textos de Marx para desarrollar una imagen del presente habitado por espectros y fantasmas del pasado y del futuro. Divinidades, ángeles, espectros y fantasmas... ¿Qué deberíamos hacer con estas criaturas que nacen de las plumas de pensadores radicales del siglo XX en un esfuerzo por dar cuenta de nuestra relación con el pasado y el futuro, y particularmente en un intento por articular las perspectivas para una formulación postfundacional de la justicia? ¿Qué es lo que lleva a un demócrata radical a hablar de divinidad, a un crítico literario marxista a invocar a los ángeles y a un filósofo deconstructivista del lenguaje a hablar de espectros y a argumentar en favor de una práctica de la «*espectrología*»? ¿Qué filones de pensamiento secular progresista se han agotado para hacer que determinadas figuras casi teológicas, convencionalmente opuestas a ese pensamiento y tradicionalmente rechazadas por este sean consideradas válidas y hasta esenciales?

Este capítulo explora estas preguntas de manera indirecta, considerando las reflexiones de Derrida y Benjamin sobre los problemas de la consciencia histórica, de la relación del pasado con el presente,

con la memoria, con la pérdida y, por tanto, con el futuro. *Espectros de Marx* de Derrida ofrece una lectura imaginativa de textos elegidos de Marx y, a través de su lectura, una crítica de la comprensión convencional de su herencia contemporánea. Además, a través de tal lectura, Derrida trata de reconsiderar de manera novedosa el empuje de la historia sobre el presente, un empeño que podría romper con la historiografía lineal aún más radicalmente que la genealogía tal y como resulta formulada por Nietzsche y Foucault. En su esquema permeable de espectralidad que incluye fantasmas, encantamientos y conjuros, Derrida experimenta con una modalidad de conciencia histórica que no recurre a narraciones desacreditadas de sistematicidad, periodicidad, leyes de desarrollo, o a un pasado y un presente acotados y coherentes. Derrida también se ocupa del problema del juicio político y de la esperanza política, e intenta establecer un terreno para ambos sin localizarlos en una narrativa de progreso o de fundación ni en preceptos metafísicos.

En las tesis *Sobre el concepto de historia* y en otras reflexiones sobre la conciencia histórica, Benjamin ofrece una crítica del progreso y, a través de esa crítica, reelabora el significado del materialismo histórico; además, proporciona las bases —o al menos unos asideros o unas ventanas abiertas a la posibilidad— para la acción política revolucionaria. Sin embargo, Benjamin no es solo un crítico de las convenciones políticas modernas como el progreso o la metafísica materialista; también es el consumado teórico (y poeta) de la desesperación política capaz de explotar una única veta de esperanza en ese mismo terreno. Es por tanto un teórico que promete una orientación transformadora hacia nuestros sufrimientos y parálisis políticos contemporáneos, los cuales están conformados por una combinación de velocidad, una cantidad inédita de poder incontrolado, una dirección histórica sin meta y la sensación de impotencia resultante de la que ya hemos hablado. Benjamin sitúa la conciencia histórica «dentro del trabajo cultural del luto», lo que posibilita la redención de las pérdidas históricas, una redención que excluirían

los afectos convencionalmente melancólicos a esas pérdidas.[3] Lograr esta redención a través de lo que Benjamin denomina una «activación» del pasado abre a la vez nuevas posibilidades en el presente. Considerados conjuntamente, los escritos de Benjamin y Derrida sobre la historia ofrecen estrategias parciales para reconfigurar una conciencia política responsable y una acción política en los tiempos perturbadores y perturbados que suceden al progreso.

DERRIDA Y *LOS ESPECTROS DE MARX*

¿Cómo representarnos la historia al final de la historia (moderna), cuando el presupuesto según el cual la historia progresa ha sido puesto al descubierto epistemológica y teológicamente y se ha revelado prácticamente como un cruel engaño? ¿En qué consiste la forma, el peso y la fuerza de la historia postlineal, y qué lenguaje puede expresar mejor estos parámetros? ¿Qué tipo de discurso histórico no es meramente anti-progresista (como se suele decir a veces de la genealogía: «una historia Whig al revés») pero puede perturbar una narración lineal transfiriendo el significado histórico en un espacio y una lengua diferentes? En otros términos, ¿qué discurso sobre la historia permite concebir la relación entre el pasado, el presente y el futuro sin orientar la propia brújula a través de un discurso del progreso o en contra del mismo? Para Derrida, estos interrogantes se combinan con una pregunta históricamente determinada que tiene que ver con Marx: ¿Cómo representarnos el pensamiento de Marx y su herencia al margen de una historiografía lineal, cuando la historia del marxismo en su veta progresista se encuentra literalmente agotada, cuando el marxismo como posibilidad y como imperativo político (y Derrida no tolera ninguna versión del pensamiento de Marx que contemple una inversión política menor) falleció hace una década? La lectura de Derrida de los textos de Marx contra la historiografía marxista convencional

es por tanto simultáneamente una lectura de Marx contra el marxismo y una lectura de Marx que se opone a los antimarxistas de nuestros días que celebran la muerte del marxismo. Derrida busca despojar el presente de esta sensación de triunfo sobre el marxismo, esta sensación de haber terminado con el marxismo —una sensación a la que según el propio marxismo ha contribuido gracias a su historiografía, a su apuesta por el progreso.

Empecemos por una pregunta que Derrida plantea por encima a lo largo de su texto: ¿Son los fantasmas y los espíritus lo que surge inevitablemente al final, o a la muerte, de algo —de una era, un deseo, un afecto, una creencia, una figura, una narración? Si presuntamente hemos llegado al final de la historia, ¿deberíamos sorprendernos si la historia se nos reaparece como una obsesión? Por decirlo de otro modo, cuando cesamos de definir la historia en términos de leyes, tendencias, desarrollo, o de una lógica, ¿lo que queda solo son fantasmas? ¿Cuál es, precisamente, la naturaleza y el contenido de este resto? La base de la investigación de Derrida es psicoanalítica solo en parte —se asume que la supresión, la represión y la lógica del duelo gobiernan la consciencia. Procede también de sus meditaciones especulativas y filosóficas sobre la muerte, cómo la muerte influye en los vivos, cómo los muertos viven entre los vivos, el modo en que el pasado vive indirectamente en el presente, envolviéndolo y dándole forma de modo imperfecto más que determinándolo. Según Derrida, el lenguaje mismo de la obsesión, el hecho de que poseamos este lenguaje, constituye nuestra confesión de que las cosas muertas viven. Para los vivos, los fantasmas infringen la finalidad de la muerte, desdibujando así la línea entre la vida y la muerte.

Derrida hace constar su propio comienzo con esta frase: «Alguien, usted o yo, se adelanta y dice: quisiera aprender a vivir por fin».[4] Aprender a vivir, insiste Derrida, consiste antes de nada en aceptar que la vida y la muerte no se oponen; esta no oposición está representada convencionalmente por los fantasmas, las figuras vivas de

los muertos que sugieren una forma de vida después de la muerte. Así que, aprendiendo a vivir, lo cual implica aceptar la no oposición de la muerte a la vida, «entonces, habría que saber de espíritus"»:[5] aprender cuándo, cómo y por qué aparecen y cómo los conjuramos y evocamos. Afirmar esta no oposición implica también vivir sin la presunción de que existan fundamentos, orígenes y progreso, y sobre todo vivir sin distinciones netas entre lo real y lo ficticio, lo ideal y lo material, el pasado y el presente. Aprender a vivir sin estos apoyos quiere decir a su vez aprender a practicar una conducta ética y perseguir la justicia política dentro de un mundo contingente, imprevisible, no plenamente cognoscible y no dirigido ni por fuerzas exteriores ni por lógicas internas. La figura que Derrida ofrece para esta práctica es aprender a vivir en compañía de apariciones y espectros —con cosas que dan forma al presente, haciendo que este sea constantemente permeable a un lugar otro, pero de un modo inconstante, efímero, y por ello no del todo cartografiable.

Los fantasmas constituyen por tanto el emblema de un modo de vida postmetafísico, un modo de vida saturado de elementos —¿quizá podríamos llamarlos «condiciones materiales»?— que escapan a nuestra influencia y que tampoco pueden ser empleados en proyectos racionales, de desarrollo, progreso o estructura. Los fantasmas representan la necesidad de detectar ciertas implicaciones del pasado sobre el presente solo como huellas o efectos (en vez de estructuras, axiomas, leyes o líneas de determinación) e incluso de su mutabilidad. «Aprender a vivir, finalmente» quiere decir aprender a vivir con este carácter insumiso, no categórico e irreducible del presente mismo. Aprender a vivir significa vivir sin sistematizar, sin pretensión de coherencia, sin necesidad de una imagen completa y coherente y sin una clara división entre pasado y presente. Vivir con los fantasmas, permitir y hasta aprovechar su actuación como instrumentos de deconstrucción, quiere decir vivir con el trastorno permanente de las oposiciones habituales que dan coherencia a nuestro mundo —entre lo material y lo ideal, el

pasado y el presente, lo real y lo ficticio, lo verdadero y lo falso. Los fantasmas son lo que surge del materialismo, de la periodicidad y de la objetividad después de que cada una de estas cosas ha sido intencionalmente eliminada al sacar a la luz sus insostenibles presupuestos. Discutimos con estos fantasmas y entre nosotros sobre ellos, sobre su forma y sentido, significado, longevidad. Ambos tipos de discusión afirman y producen la existencia de fantasmas: ninguno de los dos estabiliza el significado del pasado para el presente.

Preguntando qué significa «aprender a vivir, finalmente», Derrida quiere plantear una pregunta no solo sobre una orientación epistemológica postfundacional y una postura ética individual perseguibles, sino también sobre la orientación política, especialmente en materia de justicia:

> El tiempo del «aprender a vivir», un tiempo sin presente rector, vendría a ser esto, y el exordio nos arrastra a ello: aprender a vivir con los fantasmas, en la entrevista, la compañía o el aprendizaje, en el comercio sin comercio con y de los fantasmas. A vivir de otra manera. Y mejor. No mejor: más justamente. Pero *con* ellos. No hay *ser-con* el otro, no hay *socius* sin este *con-ahí* que hace al *ser-con* en general más enigmático que nunca. Y ese *ser-con* los espectros sería también, no solamente pero sí también, una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones.
>
> [...] Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya [...] Sin esta no contemporaneidad a sí del presente vivo, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que no están ahí, aquellos que no están ya o no están todavía presentes y vivos, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta «¿dónde?», «¿dónde mañana?», «¿adónde?».[6]

La formulación de la justicia propuesta por Derrida en este pasaje rompe con las convenciones habituales en teoría política. Tiene escasa relación con una definición distributiva; no es tampoco de

procedimiento, orientada hacia los derechos, articulada por la ley o ligada a medidas de participación o de poder compartido. Más bien en este texto la justicia resulta más temporal que institucional o espacial: está relacionada casi por completo con una práctica de relaciones responsables entre generaciones.[7] La justicia no tiene que ver solamente con nuestra deuda con el pasado, sino también con la herencia del pasado en el presente: esta no solo conforma nuestra obligación de cara al futuro, sino también nuestra responsabilidad por nuestra presencia (fantasmal) en ese futuro: «Esa justicia conduce a la vida más allá de la vida presente o de su ser-ahí efectivo».[8] La justicia exige que situemos nuestra identidad política entre lo que hemos heredado y lo que todavía no ha nacido, entre lo que podemos solo imaginar y las historias que constriñen y conforman nuestra imaginación. Esta noción de identidad política es bastante distinta de la delineada por coordenadas sociales fijas y especialmente por la afinidad de grupo. La justicia, argumenta Derrida, es literalmente incoherente si queda deshistorizada, separada del futuro o confinada en un presente idéntico a sí mismo. Pero la justicia no solo debe tener un futuro —*es ella la que crea el futuro*, puesto que genera la relación del futuro con el presente en los términos de un «continuar viviendo» de esfuerzos y objetivos presentes. La justicia implica la responsabilidad de la generación presente en modelar una continuidad, a la vez que implica los límites de aquella responsabilidad y de esta continuidad.

¿Cómo podemos sostener la idea de una continuidad tal sin basarnos en las habituales estratagemas morales e historiográficas? Este argumento es el proyecto político de Derrida con el espectro: es decir, representar un tipo nuevo de temporalidad sobre la que basar la responsabilidad política, un tipo de temporalidad que honre y redima el pasado sin recurrir al *Geist* (o a una lógica cualquiera de la historia), que se ocupe de documentar a las generaciones futuras imaginadas, incluso ofreciéndoles una cierta promesa y garantía sin pretender que esto pueda determinar sus relaciones.

Derrida propone esta extraña e intangible figura del espectro como lugar de la renovación de la conciencia histórica y de la actuación política después de que todas las lógicas modernas de la historia y del cambio político han entregado su alma.

Concebida de modo espectral, la relación entre presente y pasado reformula el peso y la fuerza del pasado en el presente, así como los elementos vitales del presente político. Como veremos, Derrida aprovecha la cualidad «mediadora» del espectro para romper con ciertas concepciones modernas de la ontología, de la epistemología y de la teleología que implican formas convencionales de crítica y valor político, unidas a una noción estable del presente. El espectro como «devenir-cuerpo» desafía la fijeza de la ontología a la vez que desafía la distinción entre dimensión material y concepto. El espectro como «forma carnal del espíritu» rompe tanto la formulación ultramundana como la idealista de la teología y del sujeto; al tiempo que deshace la materialidad típicamente asociada al cuerpo. «Ni alma ni cuerpo, y una y otro»,[9] el espectro elude la materialidad y su presunto opuesto. Para elaborar estos puntos, Derrida recurre a la dimensión paradójica de la invocación marxista del espectro al comienzo del *Manifiesto del partido comunista*, el más «real y concreto» de los escritos de Marx, espectro que emerge de un lugar históricamente determinado, a la vez que se comporta en la historia como un viajero alrededor del mundo. Como texto escrito solo compite con la Biblia como fuerza en la historia, pero también ha quedado obsoleto rápidamente, incluso según los mismos Marx y Engels. Escrito en un lugar y un tiempo específicos y repleto de referencias que revelan esta especificidad, el *Manifiesto* adquiere una vida trascendente y universal solo a través de lecturas que son también históricamente contingentes y culturalmente locales/localizadas.

Según Derrida, abriendo el *Manifiesto* con el espectro entendido como figura de poder y capacidad de acción, Marx invoca «este primer personaje paterno, tan poderoso como irreal, alucinación o

simulacro, y virtualmente más eficaz que lo que tranquilamente se denomina una presencia viva».[10] El espectro, sobrenatural aunque potente en el mundo real, opera en el párrafo inicial del *Manifiesto* como vehículo del grandioso proyecto que está unificando a la Europa moderna: «Todas las potencias de la vieja Europa se han aliado en una santa cacería contra este espectro: papa y zar, Metternich y Guizot, radicales franceses y agentes secretos alemanes».[11] Este fantasma del futuro, esta figura incontestablemente inmaterial, ha provocado una de las más poderosas alianzas de la historia de la Europa moderna. En este sentido, sostiene Derrida, la apertura del *Manifiesto* revela la inviabilidad del materialismo tangible que será el *leitmotiv* del texto. Y es precisamente esta tensión en el trabajo de Marx la que Derrida explota: el materialismo marxista está habitado (y deshecho) por el espectro con el que el propio Marx da comienzo, el espectro que el propio Marx ha conjurado pero que intenta también (en vano) exorcizar.

Lo que Derrida llama la «espectral disimetría» del espectro —su presencia sentida pero no vista, nuestra incapacidad de ver a quien nos mira— trastorna toda especularidad convencional; además, también causa estragos en la epistemología del empirismo, especialmente en las narraciones empíricas del poder. La asimetría espectral se logra tanto a través de lo que Derrida llama el «efecto visera» del espectro —el ver sin ser vistos— como a través de lo que él llama el «comercio de los espectros»,[12] el carácter múltiple e inconstante de sus apariciones. Debido a esta asimetría, el poder del espectro no es empíricamente observable, pero no resulta por ello menos tangible por el hecho de ser invisible —conseguimos percibir la fuerza de la mirada. Por tanto, en una dimensión histórica el muerto y el no nacido llevan más allá sus coacciones o exigencias de manera intermitente con un poder invisible pero inconfundible, un poder que también sobrepasa nuestras concepciones convencionales de la acción. Este desafío a la especularidad, a la materialidad del poder y a la reciprocidad de la visibilidad entre quien actúa y aquel

sobre el que se actúa rompe con los esfuerzos empíricos y sistemáticos de aprender tanto el poder como la historia, y especialmente el poder de lo que es histórico sobre el presente. «El espectro es histórico [...] pero no data, no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes [...]. Intempestivo, no llega, no le sobreviene, un día, a Europa».[13]

Lo que Derrida llama «*hauntologie*», *espectrología*, que analiza el trabajo del espectro en la historia y en el hacer de la historia, alberga tanto una escatología como una teleología, aunque «incomprensiblemente», es decir, de una manera que no se suma a la narración de la relación de la historia con el presente. El espectro invierte la comprensión habitual de la historia como origen (y del presente como su fruto teleológico) por ser perennemente un *revenant*, un retornado. El espectro empieza volviendo, repitiéndose, repitiéndose en el presente. No se puede remontar a un origen o a un evento fundacional, no posee una historia objetiva o «comprehensiva», y sin embargo opera como *fuerza*. Además, insiste Derrida, no podemos controlar el ir y venir de los espectros porque su aparición es por naturaleza «furtiva e intempestiva»; los espectros «agitan al tiempo», al igual que la justicia debe implicar una molestia para el presente, una vuelta atrás del presente hacia nuestros ancestros, y adelante hacia quien no ha nacido aún. Así, Derrida caracteriza la política de la consciencia espectral como un «estar-con» los espectros lo cual es también una insurgente «política de la memoria, de la herencia y de las generaciones».[14] Poseer esta conciencia equivale a vivir activamente con —de hecho a activar políticamente— los espíritus del pasado y del futuro, las memorias soportables y las insostenibles del pasado y el peso de la obligación respecto de quien todavía no ha nacido. Insistiendo en la cara política de la historia como una pregunta persistente acerca del modo en que recordamos o renegamos del pasado, Derrida ha vuelto imposible (al igual que Benjamin) toda categoría pura en el intento de separar la historia de la memoria. Nosotros heredamos no «aquello que realmente les

ocurrió» a los muertos, sino lo que les sobrevive, lo que eso ha evocado, el modo en el que acontecimientos y generaciones pasadas ocupan los campos de fuerza del presente, el modo en el que nos reclaman, el modo en que obsesionan, acosan y animan a nuestras imaginaciones y visiones del futuro.

***

Hasta aquí he puesto en evidencia el compromiso de Derrida con la figura del espectro para reformular la relación entre pasado, presente y futuro, rompiendo así con el tiempo lineal, progresivo, causal, profético y, en consecuencia, con la periodicidad misma que requiere su división en pasado, presente y futuro. Aunque no por ello resulta abolida esta división. Al contrario, la figura del espectro subraya el peso de la relación entre estos tres términos, haciendo visible la imposición espontánea de partes del pasado en el presente. Indica el modo en que el futuro ya está siempre poblado por ciertas posibilidades derivadas del pasado; el modo en que está limitado, circunscrito, inscrito por el pasado; el modo en que está habitado antes de que lo construyamos y entremos en él. Esta formulación de la aparición intensa aunque indeterminada del pasado en el tiempo presente y futuro no solo nos proporciona un nuevo determinismo histórico, potente sin ser cartografiable o previsible. Más bien, posibilita un tipo de acción con respecto al lugar de la historia en el presente, una acción marcada por la noción de «*conjuration*».

Aunque los fantasmas son «furtivos e intempestivos», libres de ir y venir cuando les plazca, también pueden ser conjurados o exorcizados —solicitados, atraídos, invocados, despedidos— y por tanto obligados a vivir en el presente o a abandonarlo de una manera que determina tanto las posibilidades de vivir en el futuro y sus limitaciones del mismo. La *conjuration*, que siempre mezcla elementos conscientes e inconscientes, también es una actividad precisa

y deliberada, combinada paradójicamente con la esperanza pura. Conjuramos al aún-no-verdadero —por ejemplo al muerto como renacido, o un triunfo imaginado— en un esfuerzo por volverlo realidad. *Conjuration* es el término mediante el cual Derrida no solo lee el modo en que Marx representa a los revolucionarios franceses en vestimentas romanas, sino también la formulación de Marx (sacada parcialmente del *Timón de Atenas* de Shakespeare), en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de la transmutación del papel en oro y del oro en poder personal, social y político. *Conjuration* es también lo que los actores políticos hacen con los espectros a los que deben vencer: conjuramos ciertas obsesiones históricas en el mismo instante en que conjuramos otras. La historiografía como *hauntologie* (espectrología) es por tanto algo más que un modo nuevo de representar la presencia del pasado, la fuerza inefable e inconquistable del pasado; también abre el escenario para luchar con el pasado sobre las posibilidades del futuro. Al representar el pasado como algo «vivo» en el presente, la *conjuration* indica una cierta capacidad de invocarlo y disminuirlo, de requerir su presencia en el centro de la escena o de intentar desterrarlo hacia los márgenes. Naturalmente, el conjuro nunca está tan solo y por completo en nuestras manos; pero tampoco está en las manos de dios, en la materialidad histórica o en axiomas metafísicos.

Caracterizar el pasado como algo que obsesiona al presente y que puede conjurarse en el presente no solo pone en entredicho la historia lineal sino también la progresista. En la reformulación de Derrida, la historia emerge como algo que ensombrece y limita, que incita u obstaculiza, más que como algo que mueve, dirige o despliega. La historia en cuanto fenómeno fantasmático no avanza, al contrario, ni siquiera se mueve. Más bien viene y va, aparece y desaparece, se materializa y se esfuma, elabora sus propias reivindicaciones para luego renunciar a ellas. Y cambia de forma: esto es, el mismo evento o formación no se aparecen del mismo modo

en el tiempo y en el espacio. Derrida desecha también la noción de progreso como despliegue del futuro mediante la imagen de la vida política como un escenario sobre el que a veces aparecen los espectros del pasado y del futuro sin que se los invite, y en otras ocasiones los conjuran expresamente quienes compiten por futuros determinados a partir de interpretaciones específicas del pasado o de pretensiones particulares de homenaje al pasado.

El trabajo de Derrida con el espectro, sin embargo, no se entiende solo —quizá en absoluto— como historiografía general. Se trata más bien de un movimiento históricamente determinado e históricamente correctivo. Baste con recordar que Derrida inicia este escrito con la afirmación de que el espectro vendría a ser lo que surge al final de algo, en un momento de muerte o pérdida. De modo que, en cuanto figura de la historia, el espectro resulta ligado al diagnóstico de nuestro tiempo realizado por Derrida, según el cual este está obsesionado por el fin de la historia y como un tiempo «desarticulado», en desacuerdo consigo mismo, internamente fragmentado. A continuación, se considera por separado cada uno de estos postulados.

«Después del fin de la historia, el espíritu viene como *(re)aparecido*, figura a la vez como un muerto que regresa y como un fantasma cuyo esperado retorno se repite una y otra vez».[15] El momento en que se acaba la historia es también el momento en que nos persigue la historia, aquello en lo que ya no creemos, pues lo que realmente se ha acabado es cierta idea de la historia, una idea que continúa obsesionándonos. La inevitabilidad del retorno fantasmal de un concepto fundamental después de que éste ha llegado a su agotamiento constituye una parte de lo que Derrida llama «lógica del espectro», según la cual el presente está obsesionado no solo por lo que aconteció en el pasado, sino también por lo que en el pasado se confundió, o a lo que se dio un nombre equivocado, aquello cuyo significado queda poco claro. Estar obsesionado significa experimentar la profundidad o la importancia de algo

procedente del pasado sin saber qué es ese algo. Cuando decimos: «No sé porque, pero estoy obsesionado con lo que me dijo ayer», estamos afirmando que la obsesión ocurre por la incertidumbre respecto al significado de un evento, una frase, un gesto. El fenómeno permanece vivo, negándose a volver al pasado, justamente porque su significado es abierto y ambiguo, sujeto a interpretación y contestación por el presente y porque rompe con significados hasta entonces establecidos. Estar obsesionado con algo quiere decir sentirnos inquietos y desorientados por su causa, aunque no podamos nombrarlo o aceptar su desafío. Por lo tanto, la lógica de la obsesión es aquella en la que subsisten una apertura permanente del significado y límites específicos a la posibilidad de dominarlo. Paradójicamente, son estas características de la obsesión las que constituyen el lugar de la acción intelectual y política dentro de la «espectrología».

La obsesión es inquietante también en la medida que una observación, un acontecimiento o una figura del pasado se ciernen sobre el presente, desdibujando de este modo la línea entre pasado y presente. Estar obsesionado implica a menudo ser tocado o invadido por algo que no se consigue recordar exactamente, aunque se adivine la importancia de ese algo que en algún momento se dejó de lado, se intentó olvidar. Significa reconocer que hay algo del pasado que ocupa el presente, algo cuya forma o significado se nos escapa. Por tanto, la obsesión tiene lugar entre la historia y la memoria; es a la vez una conquista y un fracaso de la memoria con respecto a algún efecto histórico significativo. Como logro, la obsesión mantiene el fenómeno vivo y fuerte; como fracaso, indica o apunta a una historia que no puede conjurar o controlar del todo. Renegada, la obsesión deshará el presente operando según sus propias lógicas; aunque, reconocida, ésta no deja perfectamente claros sus significados y sus efectos. Tal es el rompecabezas que se nos plantea cuando afirmamos la «*hauntologie*» como historiografía.

Para entender el diagnóstico de Derrida sobre la «desarticulación» del presente, volvemos sobre su invocación del tiempo de Hamlet como un tiempo que guarda cierto paralelismo con nuestro tiempo. «El tiempo está desarticulado»: Derrida lee, relee y requetelee este verso de Hamlet para hacerlo converger con la promesa de una temporalidad reformulada para la justicia anunciada por la espectralidad. Se pregunta si el verso invoca el tiempo en el sentido del «*tiempo mismo*, la temporalidad del tiempo, lo que la temporalidad hace posible (el tiempo como historia, los tiempos que corren, el tiempo que vivimos, los días de hoy, la época) como, en consecuencia, el mundo tal y como marcha, nuestro mundo de hoy, la actualidad misma»,[16] y luego plantea la posibilidad de que éste invoque el tiempo en los tres sentidos. Derrida aprovecha las diferentes traducciones francesas de la frase de Shakespeare —el tiempo está descoyuntado, desquiciado, trastornado— para reflexionar sobre las diferentes dimensiones de la temporalidad y sobre la falta de un punto de referencia que se deducen de la frase shakesperiana. Derrida se siente atraído en particular por la traducción de Gide, «*cette époque est deshonorée*» (esta época está deshonrada), porque combina un significado fuerte en sentido ético y político —la decadencia moral, la corrupción de la ciudad, la disolución o la perversión de las costumbres— con la observación más general según la cual las cosas no están yendo como deberían. Es esta situación de fragmentación interna (descoyuntado), en el sentido de que no armonizamos con nuestros propios valores, o desfasados respecto de nuestros mismos principios e instituciones, es el momento que Derrida intuye como el momento diagnóstico que pone en relación a Shakespeare con Marx y con su propia lectura de la injusticia en nuestro tiempo. Este momento, insiste Derrida, requiere un orden de justicia diferente, una justicia que rompa con el orden actual de las cosas aunque marque la continuidad entre pasado, presente y futuro. Este estar

desarticulado del tiempo de Derrida difiere radicalmente de una noción de tiempo en «crisis». La primera apunta a un estado corrosivo sutil; la segunda transmite la idea de un tiempo que se está consumiendo penosamente, un tiempo cuyos lenguajes se han vuelto inconsistentes o hipócritas, cuyas prácticas se han tornado vacuas, cuyos ideales no han sido realizados o que quizá hayan dejado de adaptarse a la época.

Lo que normalmente vuelve a enderezar el tiempo es la ley; pero en la versión de Derrida la relación tradicional de la ley con la venganza, e incluso con la venganza de sangre, no puede sino perpetuar la desarticulación del tiempo porque solo hace frente a sus síntomas. (Esta afirmación parece corroborarla la tendencia actual a entablar juicios legales interminables y sobre todo la transformación de denuncias histórico-políticas de opresión en reivindicaciones legales de derechos o indemnizaciones). La justicia declinada en términos jurídicos no hace sino repetir los principios y las prácticas fundamentales del actual orden de la justicia, condenándonos así a la desarticulación de nuestro tiempo. Una formulación de la justicia dirigida a rectificar esta desarticulación debe basarse sobre algo distinto de la ley; según Derrida este algo debe necesariamente superar el derecho, la deuda, el cálculo y la venganza, «de lo contrario la justicia corre el riesgo de reducirse una vez más a reglas, normas o representaciones jurídico-morales en un inevitable horizonte totalitario».[17] Derrida busca un lenguaje no contemporáneo para la justicia, un lenguaje que asuma la desarticulación del tiempo como un estímulo para la justicia y como la modalidad de una condición destotalizada de la justicia misma. Una justicia destotalizada se encuentra necesariamente en un estado que Derrida llama «disyunción»: reconciliada con el infinito comercio de los espectros, con la indeterminación del pasado y su relación con el presente. Nos reta a modelar la justicia utilizando como material los espectros del pasado y del presente, rindiendo los honores a los muertos y dedicándonos a los no-nacidos —y a hacer todo esto

apoyándonos lo menos posible en fundamentos epistemológicos o metafísicos imaginados.

En esta lectura de Marx declaradamente parcial e interesada, Derrida no solo hace compatible la deconstrucción con Marx, sino que la presenta también como su necesaria heredera.[18] Esta lectura de Marx, tan a contracorriente, pone en evidencia los fantasmas de los que Marx había renegado, y Derrida es consciente de ello: «[A] Marx no le gustan los fantasmas [...]. No quiere creer en ellos. Pero no piensa sino en eso».[19] Como estudio de Marx, esta lectura coincide con la que yo propongo en el cuarto capítulo pues apunta a la inmaterialidad que habita el materialismo de Marx, el espíritu que obsesiona su empirismo y la magia alquímica que atormenta su realismo secular. Pero Derrida ofrece también el comienzo provisional de una historiografía pensada para la conciencia histórico-política del tiempo después del progreso. Propone estrategias dirigidas a desarrollar la conciencia histórica que no se basan ni en una historiografía lineal ni tampoco, en general, en el determinismo histórico, estrategias para concebir nuestra relación con el pasado y el futuro que den forma a la responsabilidad y a la posibilidad de acción a partir de la indeterminación. Se trata de una historiografía permanentemente discutible, una historiografía que hace de las historias discutibles una característica manifiesta de nuestra vida política al tiempo que nos alienta a luchar por las conjuraciones específicas del pasado y a defendernos de ellas. Esta historiografía no pretende nunca haber agotado o determinado para siempre las cuestiones históricas. De este modo, la historia se vuelve cada vez menos el lugar en que vivimos, aquello que nos empuja y determina, para convertirse en aquello por lo que nos enfrentamos, por lo que luchamos y aquello que aspiramos a honrar en nuestras prácticas de justicia.

BENJAMIN Y LAS TESIS «SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA»

> A la historiografía materialista le subyace un principio constructivo. Ahí del pensamiento forman parte no sólo el movimiento del pensar, sino ya también su detención. Cuando el pensar se para, de repente, en una particular constelación que se halle saturada de tensiones, se le produce un *shock* mediante el cual él se cristaliza como mónada. El materialista histórico sólo se acerca a un objeto histórico en cuanto se lo enfrenta como mónada. Y, en esta estructura, reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria dentro de la lucha por el pasado oprimido. Y la percibe para hacer saltar toda una época concreta respecto al curso homogéneo de la historia; con ello hace saltar una vida concreta de la época, y una obra concreta respecto de la obra de una vida. El resultado de su procedimiento consiste en que en la obra queda conservada y superada la obra de una vida, como en la obra de una vida una época, y en la época el decurso de la historia. Así el fruto nutricio de lo históricamente concebido tiene al tiempo sin duda en su interior, y lo posee como la semilla, valiosa pero carente ya de gusto.
>
> W. Benjamin. *Sobre el concepto de historia, Tesis XVII*

El galimatías de la historia moderna consiste, según Walter Benjamin, en su tormentoso movimiento hacia delante en ausencia de un *telos*. Pero el galimatías de la acción política radical (en contraposición a Marx desde un punto de vista historiográfico, aunque coincidiendo con él políticamente) descansa sobre la necesidad de romper este curso de la historia, de interrumpir o arrestar este proceso histórico para inaugurar otra posibilidad o, por utilizar el término querido por Benjamin, «actualidad» (*Aktualität*). La palabra alemana connota tanto la realización o actualización (de una posibilidad) como el hacer presente, una materialización, incluso una producción particular del presente a través de lo que en ello resulta actualizado. En el uso que Benjamin hace del término *Aktualität*, lo que se realiza es aferrado como algo inventado e inventivo a la vez.[20] Por ello mismo, lo que Marx, después

de Hegel, llamaba acontecimientos histórico-universales, para Benjamin no satisfacen y ni siquiera dan cuenta de la misión de la historia; al contrario, hacen explosionar los procesos históricos, trazan una nueva ruta de la historia e incluso la vuelven a empezar de nuevo, «actualizando» algunos elementos del pasado como posibilidad del presente.

En su compromiso crítico con la noción de progreso, sobre la que considera que descansan todas las corrientes modernas de la filosofía y de la vida política, Benjamin no se limita en modo alguno a rechazar el concepto de proceso o de fuerza histórica. Al contrario, el ángel vuelto hacia el pasado de la historia ve y siente la terrible presión de la historia —«una única catástrofe que amontona incansablemente ruina sobre ruina y se las va arrojando a los pies», una tempestad que «se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas» —pero nada puede hacer para pararla.[21] En efecto, no es tarea del ángel sino de un «nosotros» todavía indefinido interrumpir esta fuerza, aferrarse a momentos del presente como posibilidades de acción. De esta manera, sostiene Benjamin, «la conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el instante mismo de su acción.[22] Las grandes revoluciones, prosigue, siempre introducen nuevos calendarios, marcando de este modo tanto la interrupción de una trayectoria de la historia como la inauguración de una trayectoria nueva —una interrupción y una transformación de la propia temporalidad de la política, una interrupción y una transformación de la que sin embargo los historiadores nunca podrán dar cuenta.

Benjamin intenta formular la «interrupción» como el espíritu y la metáfora no solo de la política revolucionaria sino también de la política cotidiana. La interrupción o «el hacer saltar el continuo de la historia» se convierten en un tipo de orientación política revolucionaria persistente que rompe tanto con la noción de progreso como con aquella afín a condiciones revolucionarias únicamente «maduras», aun cuando se ocupa estrechamente de las configuraciones

históricas de la oportunidad o de la posibilidad. La «interrupción» de la historia a la que llega la revolución no solo orienta la historia hacia una nueva dirección (opuesta a la visión lineal según la cual la revolución sería la conclusión teleológica de un proceso histórico), también pone en tela de juicio una premisa fundamental del progreso, aquella según la cual las épocas más justas y felices siempre han sido las épocas más pobres. Para Benjamin el pasado no es en absoluto una versión inferior del presente, sino un depósito de escenas tan traumáticas como utópicas que se puede aprovechar. En este sentido, el momento teológico que Benjamin considera inherente a todas las esperanzas revolucionarias se refiere a las huellas de la buena vida del pasado, preservada y cultivada como memoria hecha de imágenes. Estas son las huellas que podrían inspirar una acción revolucionaria, y es precisamente la ideología del progreso la que las aparta de la vista. Lo que Benjamin llama «salto de tigre hacia lo pretérito» histórico-revolucionario es por tanto el gran gesto revolucionario —intelectual y político a la vez— que hace nacer nuevas esperanzas y experiencias de emancipación reprimidas de sus tumbas colocadas justo debajo del presunto avance del progreso. Por decirlo con palabras de Lutz Niethammer: «La esperanza de Benjamin es que [...] será posible [...] detener el tiempo [...] para hacer posible a la especie humana ir más allá de las condiciones más insoportables y apelar a la memoria de los tiempos de la buena vida [...] como orientación para la acción. Con su salto de tigre, el historiador debe quedarse cerca de ellos y hacer explosionar las esperanzas reprimidas por un pasado nivelado por el progreso».[23]

Este «salto de tigre» es no obstante algo complicado porque según Benjamin «tiene lugar en una arena donde impera la clase dominante»;[24] el truco consiste en arrancar el bloqueo de la historia de las fauces de la cooptación burguesa. Cuando Benjamin añade que «el mismo salto, dado bajo el cielo libre de la historia, es el salto dialéctico, con el cual concibió Marx la revolución»,[25] está identificando la lucha entre fuerzas burguesas y revolucionarias con una

lucha en el presente y, a la vez, sobre los significados de la historia. La historia interrumpida es un momento políticamente fecundo pero que llega sin ninguna garantía, rica en conflictos y falta de certezas acerca del resultado. Esta es la razón por la que Benjamin se refiere a este momento tan solo como «una *oportunidad* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido».[26]

Sin embargo, ¡cuán paradójica es la noción de conciencia política historiada y preparada para la acción que Benjamin desarrolla! Profundamente sintonizada con las posibilidades que la historia presenta y que se pueden crear dentro de la historia, esa conciencia también está comprometida con un cierto tipo de «olvido» en el que no solo se hace volar por los aires a la historia sino que «se separa alegremente» de ella.[27] Así, la memoria histórica que en un momento dado Benjamin cultiva como posibilidad política en otro momento queda literalmente hecha pedazos por la acción revolucionaria. La historia nunca se realiza solo a través de la acción revolucionaria, sino que resulta inventada por esta, reelaborada y destruida. Lo cual significa que la historia que Benjamin acaricia como recurso para la acción política es también la historia que hay que tratar con indiferencia, como algo de lo que se puede prescindir, sin reverencia.

Para una visión más clara de esta paradoja y de su importancia a la hora de desarrollar una política «después de la historia» que extraiga sus energías de la conciencia histórica, es oportuno volver al enigmático ángel de Benjamin. La figura del ángel en la novena tesis benjaminiana sobre la filosofía de la historia expresa (sin agotarla) su crítica del progreso, contribuyendo de este modo a un enfoque diferente del problema del conocimiento y de la acción política en la era de la *posthistoire*.[28] La genealogía de Gershom Scholem de la remodelación benjaminiana de esta figura (extraída del *Angelus Novus* de Klee, que Benjamin poseía, a la vez que de otras fuentes) nos ayuda enormemente en esta tarea, al igual que el análisis de Niethammer de la novena tesis. Scholem empieza señalando que la

palabra hebraica *mal'akh*, traducida con «ángel» (*angelos* en griego), significa también «mensajero». Añade luego que en una corriente de la tradición hebraica se cree que cada uno de nosotros posee un ángel personal que representa nuestro yo secreto, aunque de un modo problemático: de hecho este ángel puede entrar en oposición y en tensión con el ser humano al que se encuentra ligado.[29] De este modo, el mensajero benjaminiano de la historia, que trae consigo su secreto significado, escenifica de inmediato la historia de forma trágica: incognoscible para sí y en tensión consigo misma, la historia se ve empujada hacia un futuro al que da la espalda y que vehicula un significado solo como testigo de una catástrofe. En el mejor de los casos, la verdad secreta de la historia es negativa, centrada en esta catástrofe definida vagamente; lo más importante, sin embargo, es quizá que el «secreto» de la historia consiste en que su movimiento no tiene ningún significado intrínseco. Además, el mensajero de la historia está paradójicamente mudo: no puede hablarle al futuro, a pesar de que la historia esté implicada en el futuro. Es decir, la historia tiene que ver con el futuro únicamente porque el vendaval que sopla del paraíso lo hace hacia el futuro.[30] Sin embargo, el ángel no puede mirar hacia esa dirección, no puede pronunciarse, ni pude intervenir en la tempestad que lo atrapa y que sopla siempre y únicamente hacia atrás. La combinación entre el mutismo y la impotencia del cuerpo vuelto hacia atrás —ni los ojos ni las manos pueden darse cuenta de la dirección del movimiento, ni ofrecen ayuda alguna para agarrar o dar forma a la experiencia del cuerpo— representan la acción del significado de la historia como algo que se reduce a casi nada.

Como sugiere Scholem en esta lectura de Benjamin, el paraíso es el pasado primordial de la humanidad y a la vez la imagen utópica de nuestra futura redención. Benjamin toma prestada de Karl Kraus una imagen del paraíso como origen y como meta.[31] Sin embargo, el huracán le impide al ángel —el significado de la historia— que se entregue a ese trabajo de redención que aquí se evoca.

El ángel no tiene la capacidad de «despertar a los muertos y recomponer lo destrozado»,[32] aunque esto sea lo que, según Benjamin, desea, porque la historia lleva a cabo un empuje hacia delante (no progresivo), y porque el ángel es impotente y carece de palabras. El ángel se ve empujado hacia un futuro que no contempla, que no puede contemplar, hacia el cual sin embargo no puede evitar dirigirse, mientras dirige la mirada hacia un pasado que no puede redimir, a pesar de su intenso deseo de hacerlo. De todas formas, el ángel ve la historia por lo que es: «una única catástrofe», las ruinas de una libertad no realizada.

También Lutz Niethammer se acerca al ángel de Benjamin con una perspectiva teológica, aunque desde un punto de vista diferente. ¿Por qué, se pregunta Niethammer, Benjamin nos propone la imagen de un ángel de la historia cuando, por un lado, los historiadores suelen recurrir a una musa como su entidad más elevada y, por otro lado, en la Biblia y en la tradición judía más en general, los ángeles se ponen en relación con dios o con la humanidad pero no con la historia, fuera o por encima de la que suelen librarse? Lo que la Biblia hebraica sabe, sostiene Niethammer, es el pasado, y este conocimiento «típicamente se indica por la palabra misma que se refiere a aquello a lo que se presta atención; mientras la palabra para el futuro significa también lo que queda escondido a las espaldas». Por tanto, concluye Niethammer, «la posición y la línea de visión del nuevo (o aún joven) ángel en la tormenta evoca de este modo la tradición religiosa, al igual que lo hace la tormenta misma».[33] Por tanto la línea de visión religiosa del ángel se sitúa en contraste con la dinámica secular de progreso y razón constitutiva de la Ilustración. Es una visión que extrae su conocimiento del paraíso —una vez más un conocimiento arcaico y utópico— o de los sueños y esperanzas de la humanidad. Sin embargo el desencanto, provocado también por la idealización del progreso y por la racionalidad, agota el poder de las intuiciones y de las provocaciones procedentes de esta tradición —de hecho las arrasa como si fuera una tormenta que destruye

todo lo que toca, incluso sueños y esperanzas mesiánicas. Podría parecer que el ángel de Benjamin indica en qué medida la tradición de la redención religiosa (y por tanto de la inspiración religiosa) se vuelve impotente por la fuerza del secularismo ideológico: «las víctimas [de la historia del progreso] ya no tienen acceso al poder de la redención religiosa: desde el momento en que, en medio del viento furioso del desencanto, el ángel se ve empujado hacia arriba y alejado violentamente».[34] Sujeto a la hegemonía del progreso, el mensajero divino es incapaz de actuar y resulta imposible una política de redención. Tan solo la ruptura de la ideología progresista, el «paro» del proceso histórico, permite una apertura a través de la cual los elementos políticamente productivos de la teología pueden volver a la historia, permitiendo a los poderes de redención de la esperanza, del sueño y de la pasión utópica ocupar un lugar en el escenario de la política y de la historia. Únicamente entonces se podrá reescribir la historia, en el momento en que se acuñe un futuro diverso por el presente. Pero esta descripción sugiere también que la ruptura de la historia y de la ideología progresista constituye una apertura, a la vez teológica y secular, a la comprensión y a la acción política. Se trata de una apertura accesible tanto a los sueños mesiánicos como a las habilidades humanas que se ven canceladas por la historiografía y la política progresistas. De este modo el postfundacionalismo se torna potencialmente espiritual y, a la vez, histórico: su desafío a los automatismos históricos ofrece a la vida figuras que han sido expulsadas de esos automatismos, memorias conscientes e inconscientes, esperanzas y deseos.

Juntos, los análisis de Scholem y Niethammer sugieren que, a la vez que el progreso puede ser un desengaño, también ha funcionado como una potente ideología que ha sustituido a los elementos edénicos del pasado y destruido la memoria misma de su existencia. Con la fuerza de un vendaval, «acumulando ruinas sobre ruinas», el progreso ha vuelto impotentes las aspiraciones teológicas sobre la tierra. El ángel que representa estas aspiraciones y

que reconoce los límites de una perspectiva ilustrada, contempla las ruinas de este curso de la historia; sin el poder de expresar su visión, empero, el ángel no es sino una brizna pasiva en los vientos de la historia. Sin embargo esta figura melancólica no implica que Benjamin abandone el proyecto de redención y revolución. Al contrario, el materialismo dialéctico reformulado por Benjamin, demasiado cargado con alegorías mesiánicas y literarias para ser aceptable por la mayoría de los marxistas, plantea la perspectiva de interrumpir el *continuum* de la historia y redimir simultáneamente el pasado.

Resolución y redención alcanzadas en el mismo instante y una a través de la otra: no se trata en absoluto del momento de esperanza más plausible que procede de la visión desesperada de Benjamin. Para poder fortalecer su credibilidad tenemos que abandonar ahora la novena tesis e investigar tanto la crítica del progreso que Benjamin lleva a cabo como su formulación de la dialéctica. En la tesis decimotercera propone una concisa triple crítica del concepto de progreso presentado en la teoría socialdemócrata de su medio. Los socialdemócratas, sostiene, consideran el progreso, «en primer lugar, progreso de la propia humanidad. [...] En segundo lugar, [...] inconcluible (en correspondencia con la infinita perfectibilidad de la humanidad). Y, en tercer lugar, [...] esencialmente incontenible (recorriendo a efectos de su propia virtud un trayecto recto o en espiral)».[35] «Cada uno de estos predicados —observa— es controvertible, y en cada uno de ellos podría aplicarse sin duda la crítica».[36] Sin embargo la crítica de Benjamin va más allá de la simple denuncia de lo infundado de las distintas premisas del progreso, y considera por el contrario lo que tienen en común: «La idea de un progreso del género humano a lo largo del curso de la historia no puede separarse de la idea de su prosecución todo a lo largo de un tiempo vacío y homogéneo. De este modo, la crítica de la idea de tal prosecución debe constituir la base misma de la crítica de la idea general de progreso».[37]

Lo que Benjamin denomina «tiempo vacío y homogéneo» es precisamente lo opuesto al tiempo histórico. El tiempo —reitera— siempre se ve «cargado por el tiempo-ahora»;[38] el tiempo siempre tiene un contenido particular que restituye un significado particular del tiempo, y no al contrario. El tiempo no tiene un estatus trascendental fuera del presente particular («el tiempo-ahora»), que satura de preguntas, significados, proyectos. De este modo, el problema fundamental con todas las nociones de progreso histórico es su imbricación con un falso trascendentalismo: inevitablemente el progreso acontece por encima de la conciencia, de la actividad y de las preocupaciones humanas. Dentro de una metanarración lineal, el tiempo se ve desestructurado por cualquier cosa que no sea progreso, y la memoria histórica o la conciencia enmarcada por esta metanarración se imagina a sí misma desestructurada por el presente, y por eso mismo no situada y no saturada por él. Por tanto, la objeción de Benjamin en relación a la historiografía lineal no se refiere tan solo a su falta de fundamento en cuanto historiografía, sino a la devastación que provoca respecto a una conciencia política históricamente orientada. En lugar de concentrar esta conciencia sobre los parámetros del presente, en lugar de comprometerla para que evoque y cree una memoria histórica, el progreso levanta la conciencia fuera del espacio y del tiempo, tratando el pasado, el presente y su relación como algo que se da por hecho.

El problema de desarrollar una conciencia política orientada hacia posibilidades históricamente determinadas se ilustra más ampliamente en la octava tesis, que precede inmediatamente a la invocación benjaminiana del ángel de la historia.

> La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que vivimos es sin duda la regla. Así debemos llegar a una concepción de la historia que le corresponda enteramente. Entonces ya tendremos a la vista como nuestra tarea la instauración del estado real de excepción; con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. No

> en último término consiste su suerte en que los adversarios salgan a su encuentro en nombre del progreso en cuanto norma histórica. El asombro por que las cosas que estamos viviendo «aún» sean posibles en el siglo XX *no* es filosófico. Y no está en el inicio de ningún tipo de conocimiento, salvo de que la idea de la historia de la que deriva es completamente insostenible.[39]

Como Derrida, Benjamin insiste en que no es la historia la que «se acaba» en el siglo XX, sino una cierta concepción de la historia, una concepción que continúa a pesar de todo sujeta al pensamiento político y la reacción, aunque sea en su forma fantasmal, provocando «estupor» y un auténtico enmudecimiento. Benjamin cree que el progreso, tan frecuentemente interpretado por los radicales y los reformistas como una fuente de esperanza política, funciona de hecho de modo opuesto. El progreso reconcilia y ata a sus seguidores a una inevitable (incluso fatalista) e inconsciente concepción normativa de las formaciones y los acontecimientos políticos. La esperanza que una visión progresista de la historia ofrece es un engaño y es, en último término, conservadora, cerrando el paso a una política dedicada a determinar un «estado de excepción» que pueda romper con el presente o «hacer saltar el continuo de la historia».[40] Además, Benjamin sostiene que, mientras que por lo común el oprimido se adhiere con mayor vigor a la promesa progresiva, el progreso siempre es la medida de la condición de la clase dominante y participa de la ideología que convierte en natural esa dominación.[41] Una historiografía lineal ratifica la dominación de la burguesía articulando tácitamente una ideología que elimina la condición de los derrotados o de los oprimidos en nombre de un automatismo histórico, o sea, en un proceso sin agente, sin poder y, lo más importante, sin víctimas, o al menos ninguna víctima de la que alguien o algo pueda ser considerado responsable.

Es esta narración histórica del «tiempo vacío» sin fisuras —reforzada por una cierta visión del materialismo dialéctico pero puesta en cuestión por la ofrecida por Benjamin— con la que Benjamin

intenta acabar, con imágenes históricas alternativas y nuevos lugares de posibilidad política.

> El materialismo histórico tiene que abandonar el componente épico de la historia. Arranca violentamente la época de la sólida «continuidad de la historia». Pero también hace estallar la homogeneidad de la época. La carga con *ecrasita*, esto es, con presente. [...]
>
> El momento destructivo o crítico de la historiografía materialista cobra validez cuando hace estallar la continuidad histórica, operación en la que antes que nada se constituye el objeto histórico. [...] La historiografía materialista no escoge sus objetos a la ligera. No los entresaca del transcurso, sino que los hace saltar de él. Sus procedimientos son más complejos, sus acontecimientos mucho más esenciales.[42]

El «hacer estallar» que Benjamin identifica como el trabajo del materialista histórico no se ha producido objetivamente ni se puede crear al azar. Se trata por el contrario de un trabajo de interpretación muy específico, que afirma la contingencia histórica dentro de la propia visión, reconoce el elemento de invención resultante de esta cualidad contingente, y sin embargo insiste sobre la materialidad del pasado que observa y de la cual da cuenta en el presente. En otras palabras, el trabajo del materialista histórico incide sobre el despliegue material del pasado, pero lo distingue del comportamiento del pasado en el presente y de nuestra comprensión del pasado en el presente.

En la sexta tesis, Benjamin declara: «Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo "tal y como propiamente ha sido" (Ranke). Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en un momento de peligro».[43] Una formulación de la historia del presente, como algo efímero, en imágenes ardientes pero fugaces, y como algo que intuye y señala a la vez un momento de peligro (el peligro de ser colonizados, de transformar tanto al intérprete como el pasado en lo que Benjamin denomina un «instrumento de la clase dominante»), que se repite con frecuencia en Benjamin;

corresponde directamente con el proyecto de usar la memoria histórica para deshacer la inevitabilidad o el ser dado del presente. La explosión que Benjamin invoca ilumina y abre con fuerza a la vez posibilidades en el presente, en aquello que Benjamin llama «este Ahora particular», posibilidades que resultan entonces «actualizadas». Lo «posible» en Benjamin es paradójicamente, según Irving Wohlfarth, «tanto medida como don», una medida de los contornos y contenidos del presente, pero también un don para el aspirante a revolucionario que desea construir un presente diferente. «La verdadera actualidad —añade Wohlfarth— es intempestiva y sin embargo está históricamente localizada, se perfila tanto "en" su tiempo como "contra" este, y por tanto debe cultivarse en terrenos áridos».[44] Lo que Benjamin define como « realmente actual» son amenazas de otra realidad que pueden actualizarse o realizarse únicamente a través de la transformación política; habitan en «los fenómenos más extraños y retorcidos» y sin embargo «apuntan desde el corazón del presente y más allá del mismo». Más aún, la posibilidad revolucionaria no llega a madurar de una vez por todas, sino que adopta una cierta forma en una cierta época, y tal forma es la que se le otorga, al menos parcialmente, de parte de actores e historiadores revolucionarios. «La actualidad, así concebida, consiste en actualizar el potencial específico de este particular ahora».[45]

Llegados a este punto, estamos en condiciones de entender otra de las conexiones que Benjamin propone insistentemente entre conciencia histórica revolucionaria y trabajo teológico. En las tesis *Sobre el concepto de historia*, anota:

> El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre momentos diferentes de la historia. Mas ningún hecho es, en cuanto causa, justamente por eso ya histórico. Se ha convertido en tal, póstumamente, con empleo de datos que pudieran hallarse separados de él por milenios. El historiador que parte de ello deja de permitir que una mera sucesión de datos corra por los dedos al igual que un rosario. Con ello, capta la constelación en que se adentró su propia época junto a una anterior que se

> halla determinada totalmente. Funda así un concepto de presente como «tiempo-ahora», atravesado por astillas de tiempo mesiánico.[46]

Comprender la constelación que nuestra época conforma a partir de una anterior implica también comprender la medida en que (elementos escogidos del) pasado y presente se afectan mutuamente, se asemejan, se articulan entre sí y hallan significados los unos en los otros. Esta comprensión permite al pasado iluminar las posibilidades del presente, y sobre todo abrir el camino a la esperanza en el presente. Esta apertura a la vez permite al presente emerger como un tiempo en el que la redención —esto es, la conexión entre un objetivo político particular en el presente y una particular opresión en el pasado— se vuelve posible. Esta articulación de pasado y presente constituye esas «astillas del tiempo mesiánico» que rediman la historia, no toda de golpe, más bien de modo fragmentario y a trozos. El materialismo dialéctico que Benjamin reformula abandona el proyecto totalizador de la dialéctica del siglo XIX, aunque rechaza abandonar junto con esto su finalidad de redención.

Consideremos de nuevo aquellos elementos de la historiografía moderna que Benjamin critica. «Historicismo», «tiempo vacío», «eternidad»: estos son los nombres peyorativos que Benjamin asigna a esas concepciones de la historia que distorsionan tanto los poderes constitutivos del pasado como las posibilidades de un futuro distinto. Pero, más que distorsiones, también son el lugar de una corrupción o desorientación política y en ocasiones resultan peligrosas. Recuérdese la afirmación benjaminiana según la cual «nada ha podido corromper tanto a los obreros alemanes como la opinión según la cual iban a nadar contra corriente »,[47] una corriente que Benjamin llama «tiempo vacío» porque está separado de «este Ahora particular», de los distintos elementos que forman un presente que también podría ser otro. Al igual que hace Derrida cuando subraya la naturaleza espectral de la historiografía marxista, aquí Benjamin afirma estar ofreciendo una manera de leer y de

actualizar a Marx en lugar de distanciarse de él. La dialéctica que Benjamin vuelve a retomar del marxismo reelaborándola radicalmente no expresa el proceso por el que se mueve la historia, sino que tiende a capturar el encuentro peculiar de pasado y presente que tiene lugar en la *imagen* del pasado que «estalla». En *El libro de los Pasajes* intenta explicar la razón:

> No es que el pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: la imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen, en discontinuidad. —Sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje.[48]

Para Benjamin, la dialéctica define la transformación conseguida mediante el encuentro entre pasado y presente, del cual las imágenes representan la expresión fija. En lo que en ocasiones llama «verdadero materialismo histórico», Benjamin sostiene que «la historia se descompone en imágenes, no en historias»:[49] y es esta sustitución de la historia por las imágenes lo que constituye la crítica inmanente al concepto de progreso que, reitera Benjamin, se ve impuesta por el «verdadero» materialismo dialéctico, una crítica movilizada contra *otras* versiones del materialismo dialéctico. El materialismo de Benjamin implica una apreciación de la verdad empírica del pasado que, sin embargo, se ve complicada por la dialéctica en el momento en que reconoce que el juego del pasado en el presente es selectivo, interpretado y hecho de imágenes. De modo parecido, mientras converge con lo que los marxistas llaman las condiciones materiales de la acción, el materialismo dialéctico de Benjamin distingue estas condiciones del modo en que el pasado hace presión sobre el presente. Por tanto, distingue tres elementos que con frecuencia los marxistas condensan en un único concepto: el materialismo del

pasado (el problema de lo que pasó), el materialismo del presente (el problema de qué condiciones históricas conforman la posibilidad política contemporánea) y el modo en que pasado y presente se dan forma mutuamente en la conciencia política contemporánea (una cuestión de memoria y conciencia). La dialéctica, en la interpretación de Benjamin, es el nombre de un proceso por el cual se hacen vivir en el presente algunos elementos del pasado, que resultan revividos por el presente y, en semejante iluminación, quedan transformados tanto el pasado como el presente. El pasado puede haber acontecido sin memoria pero sin memoria no puede vivir en el presente; significativamente la memoria histórica se expresa a través de imágenes aun cuando es la narración que la vehicula. Benjamin avanza esta lectura con especial agudeza en respuesta a una advertencia de Max Horkheimer. Este último sostiene que la «constatación de lo inconcluso [de la historia] es idealista si no incorpora lo concluso. La injusticia pasada ha sucedido y está conclusa. Los golpeados han sido realmente los golpeados... Si se toma lo inconcluso con toda seriedad, entonces hay que creer en el juicio final... Quizá respecto de lo inconcluso exista una diferencia entre lo positivo y lo negativo, de modo que únicamente la injusticia, el horror y el dolor del pasado sean irreparables». Benjamin le contesta:

> El correctivo a este planteamiento se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es solo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha «establecido» puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos.[50]

Al igual que la concepción de Derrida de una historia que habita el presente, así la historia como imágenes nunca podrá conducir a

una totalidad coherente, siempre estará «incompleta». Las imágenes dialécticas evocan fragmentos del pasado que gravitan sobre el presente, que «relampaguean» en el presente, y que potencialmente destrozan el concepto y la relación convencional de presente y pasado. Derrida y Benjamin comparten este rechazo de la totalización histórica en favor de una historiografía fragmentada y fragmentaria y ambos, en cierto modo de manera perversa, actúan en nombre de Marx. En efecto, Benjamin no siente remordimientos por su insistencia en la dimensión imaginaria del la investigación histórica, cuyo valor verdadero pertenece precisamente a su carácter transitorio, parcial y contingente, a su ruptura de las narraciones establecidas. En sus notas sobre el método de *Los Pasajes de París*, explica que desea «evidenciar plásticamente que la exposición materialista de la historia posee un sentido más elevado que la exposición tradicional».[51] Insiste, además, en cómo la presentación materialista de la historia está paradójicamente más en sintonía con lo Real porque cultiva la expresión de la relación entre pasado y presente en una imagen, el medio de expresión de memorias y experiencias individuales y colectivas.

A la vez que este énfasis sobre la evocación de imágenes históricas sitúa la dialéctica en un registro más subjetivo que el de Marx, se trata de un tipo de subjetividad muy particular. Hemos visto que, para Benjamin, la dialéctica no representa un proceso de desarrollo objetivo en el mundo sino que es, más bien, un nombre para el juego de la historia en el presente, el juego entre pasado y presente en un momento político particular, un juego que transforma al pasado y al presente en el «Entonces» y en el «Ahora» como forma de su recíproca iluminación. Profundamente dependiente de la memoria, este juego resulta también alimentado por la ansiedad respecto de la capacidad de crear un futuro. Pero aunque la historia en forma de imágenes es subjetiva, es importante subrayar que la forma de este subjetivismo no es individual. La historia no recurre tan solo a la memoria sino que la produce (y en este sentido, explica Benjamin,

esta presupone también «destrucción»); tal es el fenómeno que coloca al pasado en una «condición crítica» prestando atención a «sus peñas y acantilados, que ofrecen un asidero a quien quiera ir más allá».[52] Estas palabras evocan inevitablemente las genealogías de Foucault que se plantean, entre otras, para articular posibilidades políticas en el presente a través de la narración de historias del presente alternativas y la producción de una ontología histórica del presente, una ontología que revele las fisuras y las rupturas en el interior de esta producción, rompiendo de este modo la narración ininterrumpida del pasado que había dado lugar a una arquitectura del presente también sin interrupciones. Cuando representamos la memoria como algo no dado sino producido, cuando la activamos como fuerza estratégica empleada en la «lucha para el pasado oprimido», cuando hemos sido instruidos en ella y cultivamos sus posibilidades, entonces abrimos «la pequeña puerta por la que el mesías podría penetrar».[53] La redención de los sufrimientos pasados y la recuperación de posibilidades pasadas se tornan ambas posibles en el proyecto de forjar un futuro.



Nos hallamos ahora en condiciones de relacionar el modo en que Benjamin cultiva la memoria histórica para disrumpir lo dado del presente mediante su crítica política de una actitud melancólica hacia el presente político. Benjamin intenta dar con un modo en que los momentos perdidos del pasado, en vez de tratados como algo que añorar, o algo irrecuperable, o que ha sido suplantado por el progreso, puedan cultivarse como *incitaciones* en el presente. Lo que Benjamin tendenciosamente llama «melancolía de izquierdas» es una condición producida por el apego a una noción de progreso en que las oportunidades fallidas o las formaciones políticas perdidas se viven como permanentes e irrecuperables. En este sentido, la «melancolía de izquierdas» resulta ser una condición producida por

el apego a una noción de progreso en la que las oportunidades fallidas o las formaciones políticas perdidas se viven como permanentes e irrecuperables. En este sentido la melancolía de izquierdas representa un rechazo a asumir el carácter particular del presente: representa el fracaso de entender la historia de modo distinto que como «tiempo vacío» o progreso. Significa además cierto narcisismo respecto de los apegos políticos y la identidad del pasado que articulan todas las inversiones contemporáneas en la movilización, la alianza o la transformación política.[54] Sin embargo, si la historia no se mueve hacia un fin, si no se despliega según un plan preestablecido, entonces, como explica Wohlfarth: «Todo momento histórico tiene su *chance* revolucionaria, incluso, por tanto, aquellos momentos en que las posibilidades resultan gravemente limitadas».[55]

La ironía de la melancolía, por supuesto, es que el apego de alguien al objeto dolorosamente perdido suplanta al deseo de recuperarse de esa pérdida, de vivir el presente libre de ella, de aliviarse de su peso. Esta sustitución convierte la melancolía en un estado crónico, un estado, una estructura del deseo plenamente realizada, en lugar de una respuesta transitoria a la muerte o a la pérdida. En su reflexión de 1915 sobre la melancolía, Freud nos recuerda una segunda característica singular: esta implica «una pérdida de naturaleza más ideal [que el duelo]. Puede que el objeto no esté muerto de verdad, sino que se haya perdido como objeto de amor».[56] Además, sugiere Freud, el hombre melancólico frecuentemente no conoce con precisión qué es el objeto que ha sido amado y perdido: «nos inclinaríamos por tanto a conectar de algún modo la melancolía con una pérdida de objeto sustraída a la conciencia, a diferencia del duelo en el que nada de lo que pertenece a la pérdida es inconsciente».[57] La pérdida que hace precipitar la melancolía por lo habitual queda inconfesada e inconfesable. Freud sugiere además que el sujeto melancólico —con autoestima baja, desesperado, incluso proclive al suicidio— hace deslizar el reproche del objeto amado de antaño (un reproche inspirado por el hecho de no

haber estado a la altura de la idealización realizada por el amado) hacia sí mismo, preservando de este modo el amor o la idealización del objeto aunque la pérdida de este amor se viva como algo melancólico.

En este sentido, ¿por qué Benjamin debería emplear el término *melancolía*, y la economía emocional que representa para hablar de una particular formación de la izquierda? Benjamin no propone jamás una formulación precisa de la melancolía de izquierdas. Al contrario, emplea el término para expresar desprecio hacia aquellos que están más obligados respecto a los sentimientos y los objetos dados que respecto de la posibilidad de transformación política en el presente. Benjamin se encuentra especialmente en sintonía con la inversión melancólica en «cosas» y preceptos o historias que adquieren forma de cosas. En *El origen del trauerspiel alemán* sostiene que «la melancolía traiciona al mundo por amor de saber», y sugiere así que la lealtad del melancólico convierte su verdad («toda promesa leal o memoria») respecto a lo que ama en una cosa. De hecho imbuye al conocimiento mismo de una calidad de cosa. Por decirlo de otro modo, «su permanente mediación, abraza las cosas muertas en su propia contemplación, para salvarlas». Dicho de forma más simple, la melancolía se mantiene leal al «mundo de las cosas»,[58] sugiriendo la presencia de cierta lógica del fetichismo, con todo el conservadurismo y la sustracción de las relaciones humanas que el deseo fetichista implica. En la crítica de las poesías de Erich Kastner, en la que acuña por vez primera la frase «melancolía de izquierda», Benjamin sostiene que para el melancólico de izquierdas incluso los sentimientos se tornan cosas, y que está igual de orgulloso de «las huellas que dejaron antaño los considerados bienes espirituales que el burgués de aquellas de sus bienes materiales».[59] Somos leales con nuestras pasiones y nuestras razones de izquierda, con nuestros análisis y convicciones de izquierda, más que con el mundo existente que, se supone, intentamos cambiar con estos términos nuestros, o más

que con el futuro que estaría alineado con estos. En definitiva, la melancolía de izquierda es el nombre que Benjamin da a un apego —luctuoso, conservador, con la mirada echada hacia atrás— a sentimientos, análisis o relaciones que se han convertido en fetiches, congelados en el corazón del crítico. Y si la integración freudiana fuera de alguna ayuda, entonces se podría decir que esta condición emerge de una pérdida inexplicable, de algún ideal inconfesablemente roto —un ideal que vive en el tiempo vacío en vez de en el tiempo del Ahora, exactamente en la medida en que se imagina que el tiempo lo ha matado, que es ha perdido en el tiempo, que sea irrecuperable.

El «estar completamente a la izquierda de lo posible» es la posición política del melancólico de izquierda, quien prefiere quedarse atado a un análisis particular —meditar sobre las pérdidas que este análisis documenta— en lugar de perseguir y desarrollar perspectivas que permitan la transformación política en el presente. Esta posición, propia del «revolucionario político», contrasta con la del pensador-activista que se colocaría «a la izquierda, en la medida de lo posible».[60] Sería un error interpretar la crítica benjaminiana como un argumento para reconciliarse con las condiciones del presente y para rechazar el rol de la memoria histórica en su conformación de las posibilidades del presente. Al revés, diría que estamos de nuevo frente a esa dificilísima paradoja de la formulación benjaminiana del peso de la historia sobre el presente político: su insistencia acerca del deber de cultivar la memoria mientras se promocionan a la vez modos de «separarse alegremente del pasado».[61] Debemos reconciliarnos para separarnos de nuestro pasado —y aquí Benjamin hace referencia a Marx y no a Nietzsche— si tenemos que elaborar el duelo y no sucumbir a la melancolía que nos ata al pasado como colección de cosas, como modalidad de conocimiento que nos vuelve complacientes respecto al presente. Sin embargo, separarse del pasado no quiere decir olvidarlo; este proceso involucra por el contrario lo

que Benjamin denomina «conciencia de la memoria», un modo particular de recordar que tiende a transformar la historia en lo que Norbert Bolz y Pillen van Reinen llaman «un ultraje al presente». Como explican:

> Lo contemporáneo acentúa el presente como algo históricamente crucial, como una crisis. La historia puede proporcionarle justicia no en cuanto ciencia, sino tan solo en la «forma de ser consciente de algo». La concienciación significa una remembranza alterada por el olvido; y el olvido debería entenderse aquí no como un no recordar, sino como un contrarrecordar. En el ser consciente, lo que se ha experimentado no resulta bloqueado sino abierto a su pre y posthistoria. Pero esto significa también que a través de la concienciación se experimenta el sufrimiento pasado como algo inacabado.[62]

El sufrimiento que todavía no ha acabado no es solo sufrimiento que hay que soportar aún, sino que es también sufrimiento que todavía puede redimirse; puede desarrollar una cara nueva a través de las prácticas contemporáneas. Hacer contemporáneo un evento o una formación histórica, volverlo un «ultraje al presente» y por tanto hacer estallar o reelaborar tanto el modo en que ha sido recordado como el modo en que se ha visto ubicado en cuanto «pasado» en la conciencia histórica, es exactamente lo contrario de llevar a ese fenómeno a una «clausura» mediante la reparación o la excusa (hoy en día la forma más difusa de pensamiento histórico-político). La reparación requiere que el pasado sea redimido mediante una práctica contemporánea y específica de justicia; la excusación fija impotente al pasado incluso hace de la historia algo irrelevante para el presente, algo que en el presente expresa culpa o lamentación. De aquí el sentido benjaminiano de la historia como «activación del pasado» y como convocatoria de preguntas sobre el presente, acusación contra el presente y desafío a las comprensiones fijas y convencionales del pasado. De ahí, todavía, la insistencia de Benjamin sobre la posibilidad de redimir al pasado (y de este modo

transformarlo de verdad) a través de la acción revolucionaria en el presente.

***

La rememoración que Benjamin sitúa en el punto en que se entrelazan la comprensión histórica y la consciencia política no es la memoria individual, institucional o colectiva de lo que «aconteció realmente»; más bien, se trata de un modo de recordar dinámico, episódico, agente y hecho de imágenes que contrastan la fuerza de una evocación del pasado con la de otra evocación. Se trata de negociar con nuestras pérdidas al mismo tiempo que con su redención, obtenida mediante el cultivo de una versión diferente en una nueva articulación del pasado y del presente. Lo que Benjamin ofrece, en suma, no es tanto un modo (para los historiadores) de hacer historia como un modo (para los actores políticos) de pensar históricamente, un modo de desarrollar la conciencia política de la construcción históricamente determinada de la vida política contemporánea, y de interceptar o forjar aperturas y posibilidades en su interior. Benjamin propone también un modo de referirse a la historia mientras forjamos un futuro, no solo un método de consulta del pasado, sino un modo de redimirlo y transformarlo, y por tanto un modo de recuperar el pasado que paradójicamente afloja su control sobre nuestra psique política cuando se aborda consciente y deliberadamente.

Considerados conjuntamente, el extraño e incompleto materialismo dialéctico de Benjamin y la «*hauntologie*» de Derrida seguramente no darán satisfacción a quienes buscan soluciones científicas, sistemáticas o empíricamente precisas para determinar cómo el pasado pesa sobre el presente. Ni satisfarán a aquellos que se aferran a la idea de que *posthistoire* significa que no tenemos responsabilidad alguna sobre la historia y que la historia no nos reclama: que, liberados de la historia, saltamos a un presente en el cual evocar

significados y posibilidades a nuestro antojo. No satisfarán a los liberales de viejo cuño, para quienes la continua apelación al progreso y la fe en la autonomía de la voluntad hacen la historia prácticamente irrelevante respecto a la vida política, excepto los episodios traumáticos o grandiosos, episodios de los que retractarse o emular. Y tampoco satisfarán a los marxistas tradicionales, para quienes la historia en todo caso es extremadamente densa y determinante, restringiendo de manera radical el espectro de las posibilidades en el presente, y para quienes las férreas leyes de la historia revelan aquello que el futuro deberá ser. Sin embargo, podrían ofrecer una serie de observaciones iniciales para quienes desean discernir un ámbito para la acción política que preste atención y movilice la historia una vez que parece faltarle una forma y un trayecto diferenciados. Tal es la posibilidad dispuesta por esos postmaterialistas que trabajan más con el lenguaje y la imagen que con los datos históricos, por esos postmarxistas que quieren extender, avivar y animar el proyecto marxista con imágenes que Marx no podía admitir, a pesar de generarlas. Juntas, las reflexiones de Derrida y Benjamin no ofrecen una nueva concepción del desarrollo histórico, sino nuevas piedras de toque para una conciencia política capaz de movilizar y de activar la historia en lugar de someterse a ella, en lugar de llevarla a su cumplimiento, de domarla o librarse de ella. Se trata de una conciencia que busca simultáneamente incendiar el pasado y abrir un sendero para alejarse de él, una conciencia que evoca el poder del pasado al mismo tiempo que se resiste a cualquier implicación preestablecida respecto a la producción de un futuro más justo. Se trata, quizá, de una conciencia política que ofrece nuevas, honestas posibilidades a la práctica de la libertad.

AGRADECIMIENTOS

Por su atenta lectura de uno o más capítulos, estoy en deuda con Judith Butler, Tom Dumm, Peter Euben, Gail Hershatter, Robert Meister, Helene Moglen, Gayle Rubin y Joan W. Scott. William Connolly, crítico inestimable, leyó el manuscrito entero e hizo sugerencias magníficas para su mejora. Versiones anteriores de estos capítulos se discutieron generosamente en varias ocasiones, pero estoy particularmente agradecida a los interlocutores que trabajaron con el borrador de estos materiales en cinco seminarios: el dedicado al *Futuro del género*, en el Pembroke Center for Research on Women (que me sorprendió moralizando contra el moralismo); el dedicado al tema *Feminismo y discursos de poder*, organizado por el Residential Research Group del Humanities Research Institute de la Universidad de California (donde Anne Norton nos instó a pensar en la forma de la historia y Saidiya Hartmann me ofreció nuevas perspectivas sobre la materialidad de la verdad); el seminario *Pensamiento civilizador* del Center for Cultural Studies de la Universidad de California, Santa Cruz (que luchó heroicamente con la hermenéuticas de la lectura de Benjamin); y mi curso *Políticas genealógicas* en la Universidad de California, Berkeley, y al Institut für Philosophie de la Goethe Universitat de Frankfurt (donde los desafíos a mi concepción de la genealogía como orientación política fueron implacables y amables).

Por el apoyo financiero a este proyecto en sus diferentes fases, estoy agradecida al Humanities Research Institute de la Universidad de

California, a la Division of Humanities de la UC Santa Cruz, al Senado académico por la investigación de la UC Santa Cruz y la UC Berkeley. Tuve muchísima suerte por haber podido disfrutar de la investigación y la asistencia técnica de Catherine Newman, Lon Troyer y Dean Mathiowetz —quien también se ha ocupado del índice—, todos extraordinariamente competentes y de enorme ayuda. Finalmente, mi texto ha beneficiado del trabajo hábil y meticuloso de Alice Falk, quien es, según mi experiencia, una redactora sin igual.

La autorización a la impresión de materiales ya publicados fue concedida como sigue: «Logics of Power en Marx», en *Topoi: A Journal of Philosophy*, 15 (1996), pp. 225-234, para una parte del capítulo 4; *Genalogical Politics* en *The Later Foucault*, coord. J. Moss, Sage Books, Londres, 1998, pp. 33-49, para una parte del capítulo 5; «Angels and Specters: Benjamin and Derrida on Politics without Progress», en *Vocations of Political Theory*, coord. J. Frank y J. Tambornino, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, pp. 25-58, revisado como capítulo 7; «Resisiting Left Melancholia», en *Boundary 2*, 26, 1999, 3, pp. 19-27 y *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, coord. P. Gilroy, L. Grossberg y A. McRobbie, Londres, Verso, 2000, pp. 21-29, para una pequeña parte del capítulo 7.

Para la presente edición en castellano, la autora desea agradecer el apoyo y la colaboración de las siguientes asociaciones e individuos: Pablo Andrade, María José y Mercedes Belbel Bullejos, Bulegoa z/b, Elvira Burgos, Feministas Asturianas, Octavio Fernández, Cristina Garaizabal, Patricia Mayayo, Carme Nogueira, Itziar Okariz, Empar Pineda, María Unceta Satrústegui y Azucena Vieites.

NOTAS

1. INTRODUCCIÓN: LA POLÍTICA FUERA DE LA HISTORIA

1. Esto es, parafraseando a Freud: «Sé que el fetiche no posee realmente el valor incomparable que le atribuyo, y a pesar de ello, lo percibo como si lo tuviera».

2. Para otras elaboraciones más detalladas sobre el carácter necesariamente reaccionario de un fundamentalismo elaborado como respuesta a la crisis de los valores fundamentales, véase W. Connolly, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995 (especialmente el primer capítulo); véase además Wendy Brown, *Status of Injury, Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995 (en particular el segundo capítulo).

3. Por supuesto, a lo largo de los tres últimos siglos ha habido pensadores que no han suscrito una visión tan optimista. Es el caso, por ejemplo, de Rousseau, Nietzsche y Benjamin. Sin embargo, sus críticas a la narrativa del progreso han ido de la mano de la crítica a la modernidad y el liberalismo, asumiendo así la relación entre modernidad y progreso.

4. Véase el discurso del senador Bob Dole en la convención republicana de 1996, «I Will Restore the Promise of America», en *Washington Post*, 16 de agosto de 1996, p. 36.

5. G. Vidal, *Una memoria*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1996; véase también su narración histórica *La edad de oro*, Barcelona, Random House, 2002.

6. Algunas de las figuras que pertenecen a este espectro son Francis Fukuyama, Jacques Derrida, Fredric Jameson, Gianni Vattimo, Hayden White, Robert R. Berkhofer Jr., Joan W. Scout y Jean Baudrillard.

7. Véase S. Lash y J. Urry, *The End of Organized Capitalism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, pp. 5-6.

8. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Madrid, Akal, 1974.

9. El desafío a la asimilación y a la integración no es ámbito exclusivo de nacionalistas o separatistas culturales ni de la izquierda o de los críticos postestructuralistas del liberalismo. Basta con considerar cómo la reciente teoría política liberal

ha abordado el problema de la normatividad cultural del liberalismo e intentado formular estrategias de pertenencia que acaban por reforzar los mecanismos de asimilación e integración. Véase al respecto Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven, Yale University Press, 1997); Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, (Princeton, Princeton University Press, 1994); Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford, Clarendon Press; Nueva York, Oxford University Press, 1995).

10. Véase W. Connelly, *Identity/Difference, Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 1991, pp. 20-24.

11. Otros movimientos para la pureza étnica —desde los de Francia a los de la antigua Yugoslavia— podrían ser interpretados de manera similar.

12. Un ejemplo actual de este reconocimiento no marxista del impacto variable de los derechos viene dado por quienes sostienen la necesidad de la reglamentación de los discursos del odio. Estos ven la protección de la libertad de palabra asegurada por la Primera Enmienda, entre otras cosas, como una protección de sujetos socialmente dominantes que incrementa a la vez la vulnerabilidad de los sujetos subordinados, reforzando con ello la estratificación social existente (véase por ejemplo M. Masuda *et al.*, *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, Boulder, Westview Press, 1993.

2. SÍNTOMAS. MORALISMO COMO ANTIPOLÍTICA

1. S. Hall, *The Hard Road in Renewal, Thatcherism and the Crisis of the Left*, Londres, Verso, 1988, p. 8.

2. H. Marcuse, *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 2005.

3. Estas preguntas presuponen que, aunque el proyecto de izquierda estuviera epistemológica y ontológicamente legitimado por el discurso científico iluminado, este se encuentre también políticamente animado por la visión moral de una sociedad verdaderamente justa.

4. Remito a mi *Status of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995, capítulos 1-3.

5. La cita de W. Boyd Carpenter procede de *The Permanent Elements of the Religión. Eight Lectures Preached before the University of Oxford in the Year 1887*, Londres, MacMillan, 1889, p. 211. En la página 212, Boyd continúa: «Así, donde

falte una inclinación interior hacia el bien, por mucho que pueda darse moralismo exterior, no podrá haber moralidad verdadera».

6. He tomado estas caracterizaciones generales del pensamiento de Maquiavelo y Nietzsche de *El Príncipe* (1532) (Madrid, Espasa-Calpe, 1967) y *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* (1531) (Madrid, Alianza, 1987), para el primero, y de *La genealogía de la moral* (1887) (Madrid, Tecnos, 2003), para el segundo.

7. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, p. 107.

8. Maquiavelo, *El Príncipe*, *op. cit.*, cap. XVIII.

9. *Ibídem*, cap. XVIII.

10. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, pp. 128-129.

11. Se podría emplear esta distinción entre moralista y moral para analizar los varios intentos de colocar la figura de Rodney King dentro de un discurso sobre el martirio. Icono de la violencia racista ejercida por la policía a finales del siglo XX, ¿a la luz de qué lucha imaginaria o de qué futuro radicalmente transformado se puede definir a King como mártir en lugar de como simple víctima?

12. Stuart Hall elabora un argumento similar: «Nos resulta más fácil ser virtuosamente moralistas en lo que a la política de Thatcher se refiere ("menuda bruja, ¿no?"), pero resulta mucho más complicado comprender la lógica de su estrategia política [...]. Nuestro sectarismo es con frecuencia producto del miedo —vemos el mundo cambiante como un lugar extraño y amenazante, falto de puntos de referencia. Esta postura es también sintomática de cómo nuestro pensamiento (de izquierda) ha quedado bloqueado en un momento dado de la historia» (S. Hall, *The Hard Road to Renewal*, *op. cit.* p. 273).

13. El discurso del que proceden estos extractos ha sido publicado bajo el título *The Impossibility of Women's Studies* dentro del número especial de la revista *Differences* (9, 1997, 3, pp. 79-101) dedicado al futuro de la disciplina y coordinado por Joan Wallach Scott.

14. H. L. Gates Jr., «Truth or Consequences, Putting Limits on Limits, en The Limits of Power in American Intellectual Life», en *American Council of Learned Societies Occasional Paper*, 22, 1993, p. 19.

15. Para una discusión brillante sobre este moralismo intelectual, véase W. Connolly, *Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995 (especialmente el capítulo I).

16. William Connolly ha articulado la reivindicación de la posibilidad de cuestionar la moralidad intelectual en gran parte de su obra reciente; véase en

particular el citado *Ethos of Pluralization* y *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

17. R. Rorty, *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999.

18. S. Hall, *Identity in Question*, discurso pronunciado durante una conferencia en la University of California, Santa Cruz, el 21 de marzo de 1991.

19. B. Croce, *Política «in nuce»* (1924), en *Saggi Filosofici*, vol. VI, *Etica e Politica*, Bari, Laterza, 1956, pp. 217-369, p. 254.

20. Michel Foucault, «The Concern for Truth», entrevista realizada por François Ewald, trad. Alan Sheridan, en *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984*, Nueva York, Routledge, 1988, p. 263.

21. Maurice Merleau-Ponty, «Sartre, Merleau-Ponty: Les lettres d'une rupture», en *Magazine Littéraire*, n.º 320 (Abril de 1994), pp. 74–76.

3. DESEO. EL DESEO DE SER CASTIGADO: «PEGAN A UN NIÑO» DE SIGMUND FREUD

1. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Tecnos, 2003, pág. 113.

2. Para un debate sobre la ciudadanía como proyecto de hacer democracia, más que tan solo vivirla, véase S. Wolin, *Constitutional Order, Revolucionary Violence and Modern Power. An essay of Juxtapositions*, ensayo publicado por el Department of Political Science, Toronto, York University, 1990.

3. Para una consideración freudiana y foucaultiana del problema de la subjetivación y del deseo de libertad, véase J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.

4. S. Freud, «Pegan a un niño. Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales», en *Obras completas* vol. XIII, Barcelona, Orbis, 1988, p. 2465.

5. *Ibídem*, p. 2465.

6. *Ibídem*, p. 2467.

7. *Ibídem*, p. 2468.

8. *Ibídem*, p. 2468.

9. *Ibídem*, p. 2469. La novela contemporánea de Dorothy Allison, *Bastard out of Carolina* (Nueva York, Penguin, 1992), y su reflexión autobiográfica, *Two or Three Things I Know* (Nueva York, Dutton, 1995), sugieren que, de hecho, esta fase en ocasiones no cae en el olvido.

10. Freud, *Pegan a un niño*, *op. cit.*, p. 2471.

11. *Ibídem*, p. 2471.

12. *Ibídem*, p. 2469.

13. *Ibídem*, p. 2475.

14. *Ibídem*, p. 2472.

15. *Ibídem*, p. 2475.

16. *Ibídem.*, p. 2472.

17. Por estas razones he concentrado mi atención exclusivamente en *Pegan a un niño* más que en otros ensayos de Freud u otros autores, como por ejemplo *El problema económico del masoquismo* (1924) o *El yo y el ello y otras obras* de Freud, *Lo frío y lo cruel*, de G. Deleuze, además de las reflexiones sobre el argumento propuestas por Leo Bersani en varios textos. El trabajo de Deleuze, por ejemplo, rehabilita el marco literario y psicológico de los textos de Sacher-Masoch, con el fin último de distinguir netamente el deseo y la identidad masoquista de los del sadismo, que en su trabajo se presentan no como reflejo lo uno de lo otro, sino como formaciones de carácter radicalmente diferentes. Por supuesto, no hay nada de incorrecto en esta operación, pero, a diferencia de *Pegan a un niño*, no nos ayuda a comprender las vacilaciones en el deseo de castigo que se forman con los primeros afectos.

18. Se sugiere, en particular, el inicio de los capítulos 2 y 3 de M. Matsuda *et al.*, *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, Boulder, Westview Press, 1993 y el párrafo de apertura del primer capítulo de Catherine A. MacKinnon, *Only Words*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.

19. Freud, *Pegan a un niño*, *op. cit.*, p. 2475.

20. *Ibídem*, p. 2475.

21. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, p. 173.

22. S. Freud, *Pegan a un niño*, *op. cit.*, p. 2475.

23. *Ibídem*, p. 2472.

4. PODER. PODER SIN LÓGICA SIN MARX

1. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Valencia, Universidad de Valencia, 1992, p. 47.

2. Balibar prosigue: «Estaba destinado a construir la teoría de la política "heterónoma" más potente y que lo abarca todo en la historia de la filosofía, una

teoría basada en una identificación "materialista" provocadora de la política con su "otro": lo que yo llamo un cortocircuito de "política" y "economía" que deriva simultáneamente de la crítica económica del "politicismo" y de la crítica política del "economicismo"» (É. Balibar, *Masses, Classes, Ideas, Studies on Politics an Philosophy Before and After Marx*, Nueva York, Routledge, 1974).

3. Carta de Marx a Pavel Vassilevič Annenkov del 28 de diciembre 1846, en Karl Marx, *Miseria de la Filosofía*, Madrid, Edaf, 2004.

4. Marx y Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 49.

5. De ahora en adelante, me moveré en total libertad por entre las obras «juveniles» y «de madurez» de Marx, y ello, a pesar de la presencia en sus escritos de una desviación del énfasis hacia la forma y la ubicación del poder.

6. Marx, *El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 1984, Libro tercero, vol. 8, sec. 7, cap. XLVIII. p. 1041.

7. *Ibídem*, p. 1041.

8. Marx, *El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 1984, Libro primero, vol. 1., sec. 2, cap. IV, pp. 213 y 214.

9. Marx, *El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 1984, Libro tercero, vol. 8, sec. 7, cap. XLVIII.

10. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), Madrid, Akal, 1974.

11. Marx y Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 50.

12. También Platón había reconocido este atributo del poder, pero justificaba la necesidad de quitárselo a todos subrayando la buena actuación de los filósofos al mando. Platón difiere además de Marx en su reconocimiento de la permanencia del poder dentro de una forma política —y de aquí deriva su solución, la de disponer el poder en manos de aquellos que presumiblemente no están interesados en aprovecharlo, o incluso en detentarlo.

13. Marx, *El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 1984, Libro tercero, vol. 8, sec. 7, cap. XLVIII, pp. 1042 y 1043.

14. A este respecto resulta instructivo el análisis marxista de libertad y necesidad en el tercer libro de *El Capital* (*Ibídem*, p. 1044): «Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el hombre civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulan racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo [...]. Pero éste siempre sigue siendo

un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad».

15. *Ibídem*, p. 1038.

16. Marx, *El Capital*, Madrid, Siglo xxi, 1984, vol. I., sec. 2, cap. viii, pp. 279 y 280.

17. Así en el *Manifiesto del Partido Comunista*.

18. K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2001, p. 109.

19. *Ibídem*, p. 110.

20. El único lugar en el que Marx investiga la complejidad de la relación entre psique y economía de forma experimental es su crítica de la *Fenomenología* de Hegel en *Los Manuscritos de economía y filosofía*.

21. M. Foucault, Lección del 7 de enero de 1976, en *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003.

22. Marx, *El Capital*, Madrid, Siglo xxi, 1984, vol. 1, cap. 1, p. 89.

23. ¿Cuál es el significado de esta lectura errónea por parte de Foucault? En otros términos, ¿qué conlleva el hecho de que la lectura de los escritos de Marx sobre el poder provista por Foucault forme parte de la misma mistificación que Marx critica en la propia teoría del poder?

24. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, p. 89. La cursiva es de la autora (*N. del E.*).

25. *Ibídem*, p. 89.

26. M. Foucault, Lección del 7 de enero de 1976, en *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003.

27. Marx, *El Capital*, Madrid, Siglo xxi, 1984, vol. 1, cap. 1, p. 97.

28. En *La filosofía de Marx* (*The Philosophy of Marx*, London, Verso, 1995), Étienne Balibar sostiene que Marx ha *remplazado* la noción de ideología por el concepto de fetichismo. Según Balibar, en el caso del fetichismo «no se trata de una mera variante terminológica [a la ideología], sino de una alternativa teórica cuyas apuestas filosóficas resultan innegables». Con el debido respeto a los interesantes análisis resultantes de esta afirmación, quisiera sostener la idea de una mayor continuidad entre los dos conceptos que la propuesta por Balibar.

29. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 40.

30. K. Marx, *El Capital*, Madrid, Siglo xxi, 1984, p. 97.

31. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 40.

32. *Ibídem*, p. 42.

33. K. Marx, *El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 1984, vol. I, cap. I, p. 97.

34. Marx plantea la cuestión al revés: «Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior» (K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana, op. cit.*, p. 46).

35. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana, op. cit.*, p. 58.

36. *Ibídem*, p. 60.

37. *Ibídem*, p. 34.

38. *Ibídem*, p. 59.

39. *Ibídem*, pp. 46 y 47.

40. K. Marx, *La cuestión judía* (1844), Barcelona, Planeta, 1992, p. 34.

41. K. Marx, *La cuestión judía, op. cit.*, pp. 34 y 35.

42. *Ibídem*, p. 36.

43. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967, pp. 193 y 194.

44. K. Marx, *La cuestión judía, op. cit.*, p. 33.

45. Cfr. L. Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado» (1970), en *Freud y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1970.

46. K. Marx, *La cuestión judía, op. cit.*, pp. 50 y 51.

47. Marx y Engels, *La ideología alemana, op. cit.*, p. 49.

48. Marx, *El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 1984, vol. I, sec. I, cap. I, p. 89.

49 K. Marx, *La cuestión judía, op. cit.*, p. 33.

5. POLÍTICA. POLÍTICA SIN BARANDILLAS: POLÍTICA GENEALÓGICA EN NIETZSCHE Y FOUCAULT

1. A. Mitchell, *Now, It's the Rhetorical Presidency*, en *New York Times*, 31 de marzo de 1996.

2. Se juega con el doble sentido de la palabra *conviction* (convencimiento/condena).

3. M. Weber, «La política como profesión» (1919), en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid, Espasa, 2001.

4. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (1887), Madrid, Tecnos, 2003, p. 55 y sg.
5. *Ibídem*, p. 57.
6. *Ibídem*, p. 58.
7. *Ibídem*, p. 61.
8. *Ibídem*, p. 60.
9. *Ibídem*, pp. 60-61. La última cursiva es de la autora (N. *del* T.).
10. *Ibídem*, p. 61.
11. *Ibídem*, p. 69.
12. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971), Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 23.
13. *Ibídem*, p. 32.
14. *Ibídem*, p. 46.
15. *Ibídem*, p. 26.
16. *Ibídem*, p. 28.
17. *Ibídem*, p. 46.
18. *Ibídem*, p. 28.
19. *Ibídem*, p. 43.
20. *Ibídem*, p. 29.
21. *Ibídem*, p. 34.
22. *Ibídem*, p. 38.
23. *Ibídem*, p. 40.
24. Michel Foucault, «Prison Talk», en *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, Nueva York, Pantheon, 1980, p. 50.
25. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia, op. cit.*, p. 38.
26. *Ibídem*, p. 37.
27. *Ibídem*, pp. 36 y 37.
28. *Ibídem*, p. 41.
29. *Ibídem*, p. 43.
30. *Ibídem*, pp. 50 y 51.
31. *Ibídem*, p. 47.

32. Michel Foucault, «Qué es la Ilustración», en *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1991, p. 198.

33. Michel Foucault, «Qué es la ilustración», en *Sabery verdad, op. cit.*, pág. 207.

34. M. Foucault, «Estructuralismo y postestructuralismo» (entrevista con G. Raulet, 1983), en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, vol. III, pp. 307-334.

35. M. Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», en *Sabery verdad*, op. cit., p. 207.

36. M. Foucault, *La imposible prisión*, Barcelona, Anagrama, 1982, p. 121.

37. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia, op. cit.*, p. 52.

38. *Ibídem*, p. 46.

39. *Ibídem*, p. 47.

40. *Ibídem*, p. 53.

41. M. Foucault, «Omnes et singulatim» (1979), en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 117.

42. C. Gordon, «Governmental Rationality. An Introduction», en G. Burchell, C. Gordon y P. Miller (coord.), *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*, Chicago, Chicago University Press, 1991, p. 10.

43. Michel Foucault, «Ética y política: Una entrevista a Michel Foucault», en *Sociológica. Revista del departamento de sociología*, año 3, núm. 6, primavera 1988.

44. Michel Foucault, «Omnes et singulatim», en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 134-137.

45. C. Gordon, «Governmental Rationality. An Introduction», en G. Burchell, C. Gordon y P. Miller (coord.), *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*, Chicago, Chicago University Press, 1991, p. 10.

46. Foucault, «Omnes et singulatim», en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 127.

47. *Ibídem*, p. 130.

48. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, *op. cit.*, p. 48.

49. La cita del texto de Foucault procede de F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (1878), Madrid, Edaf, 1980.

50. M. Foucault, «Structuralism and post-structuralism: an interview with Michel Foucault» (entrevista de Gérard Raulet), en *Telos*, núm. 55, primavera de 1983, págs. 195-211.

51. M. Foucault, «Polémica, política, problematizaciones» (1984), en *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales, vol. III, Barcelona, Paidós, 2001.

52. Entrevista a Michel Foucault realizada en junio 1976 por A. Fontana y P. Pasquino.

53. Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 139.

54. *Ibídem*, p. 97.

55. *Ibídem*, p.139.

56. *Ibídem*, p. 140.

57. *Ibídem*, p. 98.

58. *Ibídem*, p. 140.

59. *Ibídem*, pp. 139 y 140.

60. *Ibídem*, p. 137.

61. «Post Scriptum (1983) sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso», entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, publicada en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.

62. M. Foucault, «Estructuralismo y postestructuralismo» (entrevista con G. Raulet, 1983), en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, vol. III, p. 325.

63. Sobre el intento de Foucault de espacializar al poder, véase sobre todo su *Vigilar y castigar* (1975), Madrid, Siglo XXI, 2012, y también «Preguntas sobre geografía» (1976), en Id., *Microfísica del poder*, Madrid, Las ediciones de la Piqueta, 1979, «El ojo del poder» (1977), en J. Bentham, *Panóptico*, Madrid, Circulo de Bellas Artes, 2011.

64. Michel Foucault, «Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía», en *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979, pág. 117.

65. *Ibídem*.

66. M. Foucault, «Estructuralismo y postestructuralismo» (entrevista con G. Raulet, 1983), en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, vol. III, p. 326.

67. En *La genealogía de la moral* (*op. cit.*, p. 118) Nietzsche escribe: «La causa del surgimiento de una cosa y su utilidad última, su aplicación real y su integración en un sistema de fines, difieren *toto coelo* [totalmente]; que un poder superior interpreta una y otra vez desde nuevos puntos de vista algo existente, algo que se ha realizado de algún modo, se lo apropia de nuevo, lo reconfigura y reorienta hacia nuevos fines».

6. DEMOCRACIA. LA DEMOCRACIA CONTRA SÍ MISMA: EL DESAFÍO DE NIETZSCHE

1. La autonomía del campo político ha quedado erosionada por un amplio espectro de fuerzas: la burocracia, la economía política, la tecnología, los medios de comunicación de masas y la privatización de las funciones del Estado; la autonomía del campo teórico, por su parte, ha sido cuestionada por una variedad de diversas prácticas interpretativas como la etnografía, todo tipo de ciencia social, el periodismo y, más recientemente, la crítica literaria. De este modo, aunque la relación entre teoría y política se ha estabilizado a través de determinadas convenciones modernistas, cada una individualmente se ha vuelto incierta e insegura.

2. Se suele pensar, entre otras cosas, que la ideología política se deduce de la biografía política. A título de ejemplo de los análisis recientes que perseveran en esta confusión, véase L. Niethammer, *Posthistoire. Has History Come to an End?* (1989), Londres, Verso, 1992, cap. 7.

3. S. Hall, *Identity in Question*, conferencia pública impartida en la Universidad de California, Santa Cruz, el 21 de marzo de 1991.

4. Para decirlo en palabras de Foucault: «El poder es tolerable a condición de disimular una parte importante de sí. Su éxito es proporcional a la cantidad de mecanismos que consigue esconder» (M. Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (1976), Madrid, Siglo XXI, 2005).

5. A. Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1989, vol. 2, p. 30.

6. É. Balibar, *El miedo de las masas* (1983-1996).

7. B. Spinoza, *Tratado político* (1677).

8. Balibar, *El miedo de las masas.*

9. Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1989, vol. 2, p. 26.

10. *Ibídem*, pp. 370-372.

11. T. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration,* Berkeley, University of California Press, 1975; R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, B. Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics,* Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 1993; W. Connolly, *Identity/Difference Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1991; Id., *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; Id., *Why I am not a Secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999; M. Foucault, «Estructuralismo y postestructuralismo» (entrevista con G.

Raulet, 1983), en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, vol. III, pp. 307-334.

12. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (1887), Madrid, Tecnos, 2003, p. 55.

13. N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1531), Madrid, Alianza, 1987.

14. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa al martillo* (1889), Madrid, Viuda Rodríguez Serra, [s. f.].

15. *Ibídem*, p. 18.

16. *Ibídem*, pp. 21-22.

17. *Ibídem*, pág. 141.

18. En el *Crepúsculo de los ídolos* este desprecio está expresado así: «Liberalismo significa, sencillamente, *reducción a rebaño de animales*». En *Así habló Zaratustra* está presente en la parábola *De las moscas de la plaza pública* (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* [1883-1885], Madrid, Edaf, 1998, p. 75.).

19. F. Nietzsche, «De las tarántulas», en *Así habló Zarathustra, op. cit.*, p. 114.

20. *Ibídem*, pp. 72 y 74.

21. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2008.

22. F. Nietzsche, *La voluntad de poder* (1901), Madrid, Edaf, 2000, p. 497.

23. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa al martillo* (1889), Madrid, Viuda Rodríguez Serra, [s. f.].

24. *Ibídem.*

25. *Ibídem.*

26. F. Nietzsche, *La voluntad de poder* (1901), Madrid, Edaf, 2000.

27. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (1878), Barcelona, Imprenta de F. Badia, 1905, p. 267.

28. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa al martillo* (1889), Madrid, Viuda Rodríguez Serra, [s. f.].

29. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (1878), Barcelona, Imprenta de F. Badia, 1905.

30. *Ibídem*, p. 249.

31. Cfr. S. Wolin, *Fugitive Democracy*, en *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, coord. S. Benhabib, Princeton, Princeton University Press, 1996.

32. Nietzsche, *Humano, demasiado humano, op. cit.*, p. 242. Es difícil no pensar, a estas alturas, en la campaña por el matrimonio de gays y lesbianas, en el que una práctica amorosa y sexual potencialmente insurgente busca cobijo dentro de una institución que está organizada de por sí como un modo de prohibir este tipo de insurrección.

33. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa al martillo* (1889), Madrid, Viuda Rodríguez Serra, [s. f.].

34. «La mala conciencia es una enfermedad, de eso no hay duda, pero una enfermedad como lo es el embarazo» (Nietzsche, *La Genealogía de la moral, op. cit.*, p. 130).

35. «Fuimos *nosotros* quienes inventamos el concepto de "fin": en lo real el fin está *ausente*. [...] Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: tan solo *de este modo*, nosotros redimimos al mundo» (Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*).

36. F. Nietzsche, «Del amigo», en *Así habló Zarathustra*, Madrid, Edaf, 1998, p. 79.

37. Pensadores políticos tan distintos como Rousseau, Arendt, Foucault y Wolin contribuyen a articular esta perspectiva respecto al modo en que la institucionalización influye sobre la democracia.

38. Para una consideración de este vínculo antidemocrático y de la posibilidad de una respuesta democrática concentrada en el constitucionalismo más que en el Estado, véase S. Wolin, *Constitucional Order, Revolucionary Violence, and Modern Power, An Essay of Juxtapositions*, un *ocasional paper* publicado por el Departamento de Ciencias Políticas, York University, Ontario, en 1990; véase además su *Fugitive Democracy.*

7. FUTUROS. ESPECTROS Y ÁNGELES: BENJAMIN Y DERRIDA

1. Cfr. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982.

2. S. Wolin, «Political Theory. From Vocation to Invocation, en Vocations of Political Theory», en J. Frank y J. Tambornino (coord.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

3. M. P. Steinberg, *Introducción a Walter Benjamin and the Demands of History*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 1999, p. 15.

4. J. Derrida, *Espectros de Marx* (1995), Madrid, Trotta, 1995, p. 11.

5. *Ibídem*, p. 12.

6. *Ibídem*, pp. 12 y 13.

7. En la reflexión de Derrida sobre la justicia aparecida en *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad* (1990), Madrid, Tecnos, 2010, en el que se halla también un análisis textual deconstructivista de Benjamin, los acentos son bastante diferentes (aunque no necesariamente incompatibles) de los de *Espectros de Marx*.

8. Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 14.

9. *Ibídem*, p. 20.

10. *Ibídem*, p. 26.

11. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista* (1848), Madrid, Akal, 1974.

12. Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 22.

13. *Ibídem*, p. 18.

14. *Ibídem*, pp. 12 y 13.

15. *Ibídem*, p. 24.

16. *Ibídem*, p. 24.

17. *Ibídem*.

18. El análisis de *Espectros de Marx* llevada a cabo por Mark Poster subraya con fuerza la reivindicación de Derrida (y de la deconstrucción) de ser el heredero legítimo de Marx: «Derrida propone audazmente mejorar a Marx, eliminar sus límites "pre-deconstrucción", "radicalizarle", y pide una "nueva Internacional" que concretará una nueva Ilustración para los siglos venideros"» (M. Poster, *Textual Agents, History at «the End of History»*, en *«Culture» and the Problem of the Disciplines*, J. C. Rowe coord, Nueva York, Columbia University Press, 1998).

19. Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 60.

20. Irving Wohlfarth sostiene que «la actualidad es, con el permiso de Nietzsche, el eterno retorno de lo que no es idéntico» (I. Wohlfarth, *The Measure of the Posible, the Weight of the Real, and the Heat of the Moment. Benjamin's Actuality Today*, en «New Formations», 20, 1993, 4, entrega especial dedicada a *La actualidad de Walter Benjamin*).

21. W. Benjamin, «Sobre el concepto de historia» (1942), en *Obras*, Madrid, Abada, 2008, libro I, vol. 2, p. 310.

22. *Ibídem*, p. 315.

23. L. Niethammer, *Posthistoire. Has History Come to an End?* (1989), Londres, Verso, 1992.

24. Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, *op. cit.*, p. 315.

25. *Ibídem*, p. 315.

26. *Ibídem*, pp. 316 y 317.

27. W. Benjamin, «París, capital del siglo XIX», en *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005.

28. Con frecuencia la crítica de Benjamin es leída (mal) a través de la breve réplica al texto de Benjamin propuesta por Theodor Adorno en «Progresso» (1969), en *Parole chiave, Modelli critici*, Milano, Sugarco, 1974.

29. G. Scholem, *Walter Benjamin, historia de una amistad*, Barcelona, Península, 1987.

30. W. Benjamin, «Sobre el concepto de historia» (1942), en *Obras*, Madrid, Abada, 2008, libro I, vol. 2, p. 305.

31. G. Scholem, *Walter Benjamin, historia de una amistad*, Barcelona, Península, 1987.

32. Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, *op. cit.*, p. 310.

33. L. Niethammer, *Posthistoire. Has History Come to an End?* (1989), Londres, Verso, 1992.

34. *Ibídem.*

35. W. Benjamin, «Sobre el concepto de historia» (1942), en *Obras*, Madrid, Abada, 2008, libro I, vol. 2, p. 314.

36. *Ibídem*, p. 314.

37. *Ibídem*, p. 314.

38. *Ibídem*, p. 315.

39. *Ibídem*, p. 309.

40. *Ibídem*, p. 315.

41. Marx expresa un argumento similar sobre el carácter del progreso en su afirmación según la cual «cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada [...] a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta» (K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* (1846), Valencia, Universidad de Valencia, 1992, p. 59).

42. W. Benjamin, *Libro de los pasajes* (1983), Madrid, Akal, 2005, pp. 476 y 477.

43. W. Benjamin, «Sobre el concepto de historia» (1942), en *Obras*, Madrid, Abada, 2008, libro I, vol. 2, p. 307.

44. Wohlfarth, «The Measure of the Possible, the Weight of the Real, and the Heat of the Moment: Benjamin's Actuality Today», en *New Formations, special issue titled "The Actuality of Walter Benjamin," n.º 20 (summer 1993): 4.*

45. *Ibídem*, pp. 5, 2.

46. W. Benjamin, «Sobre el concepto de historia» (1942), en *Obras*, Madrid, Abada, 2008, libro I, vol. 2, p. 318.

47. *Ibídem*, p. 311.

48. Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 464.

49. *Ibídem*, pág. 478.

50. *Ibídem*, pp. 473 y 474.

51. Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 465.

52. *Ibídem*, pág. 476.

53. Resulta instructivo citar más ampliamente el pasaje del que procede esta cita: «Como es bien sabido, a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. La Torá y la plegaria los instruyen en cambio en la rememoración. Y esto venía a desencantarles el futuro, ése del cual son víctimas quienes recaban información de los adivinos. Pero, por eso mismo, no se les convirtió a los judíos justamente el futuro en un tiempo vacío y homogéneo. Pues así en él cada segundo constituía la pequeña puerta por la que el Mesías podía penetrar». W. Benjamin, «Sobre el concepto de historia» (1942), en *Obras*, Madrid, Abada, 2008, libro I, vol. 2, p. 318.

54. Para la fascinante elaboración llevada a cabo por Benjamin respecto de los conceptos del «entonces» y del «ahora» en cuanto términos políticos inabordables por aquellos de «pasado» y «presente», véase *El libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005.

55. Wohlfarth, «The Measure of the Possible, the Weight of the Real, and the Heat of the Moment: Benjamin's Actuality Today», en *New Formations, special issue titled "The Actuality of Walter Benjamin," n.º 20 (summer 1993): 4*, pp. 2-4.

56. S. Freud, *Duelo y melancolía* (1915), Buenos Aires, Amorrortu, 1993. *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 2011.

57. Tan neta distinción entre melancolía y duelo podría constituir una exageración por parte de Freud. Ciertamente, también el duelo incluye dimensiones inconscientes

de pérdida y apego, como cuando desata una cadena de pérdidas inconscientes solo indirectamente relacionadas con el objeto perdido.

58. W. Benjamin, *El origen del trauerspiel alemán* (1928), Madrid, Abada, 2012.

59. W. Benjamin, «Melancolía de izquierda. Sobre el nuevo libro de poemas de Erich Käsnter» (1930).

60. Wohlfarth, *The Measure of the Possible* op. cit.

61. W. Benjamin, «París, capital del siglo XIX», en *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005.

62. N. Bolz y W. van Reinen, *Walter Benjamin*, Atlantic Highlands (Nueva York.), Humanities Press, 1991.

La presente edición de
La política fuera de la historia de Wendy Brown
se terminó de imprimir en Madrid
en septiembre de 2014